BYUNG-CHUL HAN

MASYARAKAT BURNOUT

Mengapa Kita Sukarela Mengeksploitasi Diri Demi Pencapaian?

Analisis Filsafat Modern tentang Lelahnya Jiwa

JIM & ZAM

BYUNG-CHUL HAN

MASYARAKAT BURNOUT

JIM & ZAM

MASYARAKAT BURNOUT

Judul Asli	:	The Burnout Society
Penulis	:	Byung-Chul Han
Translator	:	Erik Butler

Alih Bahasa	:	Udin Juhrodin
Tata Letak	:	Udin Juhrodin
Desain Cover	:	Jim-Zam

@Cetak Pertama Edisi Juli 2026

Penerbit	:	Jim-Zam
Alamat	:	Perum Griya Sampurna Blok E-136 Desa Sukadana Kecamatan Cimenggung Kabupaten Sumedang
Email	:	udinjuhrodin@gmail.com
Phone	:	082240452483

ISBN : xxxx

Terjemahan ini dibuat untuk Kepentingan Pribadi dan Kepentingan Akademis,
Untuk menjaga keasliannya, silakan melihat dari naskah aslinya.

Disedekahkan Untuk:

PARA PECINTA ILMU DAN PENGETAHUAN

DAFTAR ISI

Kekuasaan Neuronal — 1
Melampaui Masyarakat Disiplin — 6
Kebosanan Mendalam — 9
Vita Activa — 12
Pedagogi Melihat — 17
Kasus Bartleby — 21
Masyarakat Kelelahan — 25
Masyarakat *Burnout* — 30
Catatan — 43

KEKUASAAN NEURONAL

Setiap zaman memiliki penderitaan khasnya sendiri. Dengan demikian, pernah ada zaman bakterial; yang paling lambat berakhir dengan penemuan antibiotik. Terlepas dari ketakutan yang meluas akan epidemi influenza, kita tidak sedang hidup dalam zaman viral. Berkat teknologi imunologis, kita telah meninggalkannya di belakang. Dari sudut pandang patologis, awal abad kedua puluh satu ditentukan bukan oleh bakteri maupun virus, melainkan oleh neuron. Penyakit-penyakit neurologis seperti depresi, *attention deficit hyperactivity disorder* (ADHD), *borderline personality disorder* (BPD), dan sindrom *burnout* menandai lanskap patologi pada awal abad kedua puluh satu. Ini semua bukanlah infeksi, melainkan infark; mereka tidak berasal dari negativitas dari apa yang secara imunologis asing, melainkan dari positivitas yang berlebihan. Oleh karena itu, penyakit-penyakit ini luput dari semua teknologi dan teknik yang berupaya memerangi apa yang liyan.

Abad yang lalu adalah zaman imunologis. Epok tersebut berupaya membedakan secara jelas antara dalam dan luar, kawan dan lawan, diri dan yang lain. Perang Dingin juga mengikuti pola imunologis. Memang, paradigma imunologis abad terakhir dikuasai oleh kosakata Perang Dingin, sebuah dispositif militer yang menyeluruh. Serangan dan pertahanan menentukan tindakan imunologis. Dispositif imunologis, yang meluas melampaui bidang sosial murni hingga ke seluruh kehidupan komunal, menyimpan sebuah titik buta: segala sesuatu yang asing langsung diperangi dan ditangkis. Objek dari pertahanan imun adalah yang asing *as such* (pada dirinya sendiri). Sekalipun ia tidak memiliki niat bermusuhan, sekalipun ia tidak mendatangkan bahaya, ia dieliminasi atas dasar ke-Liyan-annya.

Akhir-akhir ini kita menyaksikan menjamurnya diskursus mengenai masyarakat yang secara eksplisit menggunakan model-model penjelasan imunologis. Namun, kemunculan diskursus imunologis tidak boleh ditafsirkan sebagai tanda bahwa masyarakat saat ini, lebih dari sebelumnya, diorganisasi menurut garis-garis imunologis. Ketika sebuah paradigma telah menjadi objek refleksi, hal itu sering kali berarti keruntuhannya sudah dekat. Para teoretikus telah gagal menyadari bahwa, untuk beberapa waktu sekarang, pergeseran paradigma sedang berlangsung. Perang Dingin berakhir tepat saat pergeseran paradigma ini terjadi.[1] Semakin lama, masyarakat kontemporer muncul sebagai sebuah konstelasi yang luput dari skema organisasi dan pertahanan imunologis sama sekali. Masyarakat ini ditandai

oleh hilangnya ke-Liyan-an dan keasingan. Ke-Liyan-an merepresentasikan kategori fundamental dari imunologi. Setiap imunoreaksi adalah reaksi terhadap Ke-Liyan-an. Namun sekarang, Ke-Liyan-an digantikan dengan perbedaan (*difference*), yang tidak memerlukan imunoreaksi. Perbedaan pasca-imunologis—bahkan pascamodern—tidak membuat siapa pun sakit. Dalam istilah imunologi, ia merepresentasikan Hal-yang-Sama.[2] Perbedaan semacam itu kekurangan "sengatan" keasingan, seolah-olah, yang akan memicu imunoreaksi yang kuat. Keasingan itu sendiri sedang dinonaktifkan menjadi rumus konsumsi. Yang liyan menyerah pada yang eksotis. Turis bepergian melaluinya. Sang turis—yakni, sang konsumen—bukan lagi subjek imunologis.

Akibatnya, Roberto Esposito membuat asumsi yang keliru sebagai dasar teori *immunitas*-nya ketika ia menyatakan:

> Judul berita pada hari apa pun dalam beberapa tahun terakhir, mungkin bahkan pada halaman yang sama, kemungkinan besar melaporkan serangkaian peristiwa yang tampaknya tidak berhubungan. Apa persamaan antara fenomena seperti pertempuran melawan kebangkitan kembali sebuah epidemi, penolakan terhadap permintaan ekstradisi bagi kepala negara asing yang dituduh melanggar hak asasi manusia, penguatan rintangan dalam memerangi imigrasi ilegal, dan strategi untuk menetralisir virus komputer terbaru? Tidak ada, selama hal-hal tersebut ditafsirkan di dalam domain kedokteran, hukum, politik sosial, dan teknologi informasi yang terpisah. Namun, keadaan berubah ketika berita semacam ini dibaca menggunakan kategori interpretatif yang sama, kategori yang dibedakan secara khusus oleh kemampuannya untuk memotong diskursus yang berbeda-beda ini, mengantarkan mereka ke cakrawala makna yang sama. Kategori ini... adalah imunisasi. ... Terlepas dari keragaman leksikalnya, semua peristiwa ini memerlukan respons perlindungan dalam menghadapi risiko.[3]

Tidak ada satu pun peristiwa yang disebutkan oleh Esposito yang menunjukkan bahwa kita sekarang hidup di zaman imunologis. Saat ini, bahkan apa yang disebut sebagai imigran bukanlah Liyan yang imunologis, bukan orang asing dalam arti kuat, yang menimbulkan bahaya nyata atau yang ditakuti oleh orang lain. Imigran dan pengungsi lebih cenderung dianggap sebagai beban daripada sebagai ancaman. Bahkan masalah virus komputer tidak lagi menunjukkan virulensi dalam skala sosial yang besar. Dengan demikian, bukan tanpa alasan jika analisis imunologis Esposito tidak menangani masalah-masalah kontemporer, melainkan hanya objek-objek dari masa lalu.

Paradigma imunologis terbukti tidak kompatibel dengan proses globalisasi. Ke-Liyan-an yang memicu reaksi imun akan bekerja melawan peluruhan batas-batas. Dunia yang diorganisasi secara imunologis memiliki topologi tertentu. Ia ditandai oleh perbatasan, transisi, ambang pintu, pagar, parit, dan tembok yang

mencegah perubahan dan pertukaran universal. Promiskuitas umum yang telah mencengkeram semua bidang kehidupan dan tidak adanya Ke-Liyan-an yang efektif secara imunologis saling menentukan [*bedingen*] satu sama lain. Hibridisasi—yang mendominasi bukan hanya diskursus teori-budaya saat ini, melainkan juga perasaan hidup secara umum—berdiri berseberangan secara diametris dengan imunisasi. Hiperestesia imunologis tidak akan membiarkan hibridisasi terjadi sejak awal.

Dialektika negativitas adalah ciri fundamental dari imunitas. Yang Liyan secara imunologis adalah negativitas yang menyusup ke dalam Milik-Sendiri [*das Eigene*] dan berusaha meniadakannya. Milik-Sendiri karam pada negativitas dari Yang Lain ketika ia terbukti tidak mampu melakukan peniadaan sebagai balasannya. Yakni, penegasan diri secara imunologis dari Milik-Sendiri berlanjut sebagai peniadaan dari peniadaan. Milik-Sendiri menegaskan dirinya di dalam—dan melawan—Yang Lain dengan meniadakan negativitasnya. Profilaksis imunologis, yaitu inokulasi, mengikuti dialektika negativitas. Fragmen dari Yang Lain dimasukkan ke dalam Milik-Sendiri untuk memicu imunoreaksi. Dengan demikian, peniadaan dari peniadaan terjadi tanpa bahaya kematian, karena sistem imun tidak menghadapi Yang Lain itu sendiri. Sejumlah kecil kekerasan [*Gewalt*] yang ditimbulkan pada diri sendiri melindungi seseorang dari bahaya yang jauh lebih besar, yang akan berakibat fatal. Karena Ke-Liyan-an menghilang, kita hidup dalam masa yang miskin akan negativitas. Maka, penyakit-penyakit neuronal pada abad kedua puluh satu mengikuti sebuah dialektika: bukan dialektika negativitas, melainkan dialektika positivitas. Mereka adalah kondisi patologis yang berasal dari positivitas yang berlebihan.

Bahaya tidak datang dari negativitas saja, melainkan juga dari positivitas—tidak hanya dari Yang Lain atau yang asing, melainkan juga dari Hal-yang-Sama. Kekerasan positivitas semacam itu jelas merupakan apa yang dipikirkan Baudrillard ketika ia menulis, "Ia yang hidup oleh Yang Sama akan mati oleh Yang Sama." [4] Demikian pula, Baudrillard berbicara tentang "obesitas dari semua sistem saat ini" dalam hal informasi, komunikasi, dan produksi. Lemak tidak memicu reaksi imun. Namun—dan di sinilah letak kelemahan teorinya—Baudrillard membayangkan totalitarianisme dari Hal-yang-Sama dari sudut pandang imunologis:

> Segala pembicaraan tentang imunitas, antibodi, pencangkokan, dan penolakan seharusnya tidak mengejutkan siapa pun. Di masa kelangkaan, penyerapan dan asimilasi adalah tatanan harian. Di masa kelimpahan, penolakan dan pengusiran adalah perhatian utama. Hari ini, komunikasi yang tergeneralisasi dan surplus informasi mengancam untuk membanjiri semua pertahanan manusia.[5]

Dalam sistem di mana Hal-yang-Sama mendominasi, seseorang hanya dapat berbicara tentang pertahanan imun dalam arti kiasan. Pertahanan imunologis selalu membidik Yang Lain atau yang asing dalam arti yang kuat. Hal-yang-Sama

tidak menyebabkan pembentukan antibodi. Dalam sistem yang didominasi oleh Hal-yang-Sama, memperkuat mekanisme pertahanan adalah hal yang tidak berarti. Kita harus membedakan antara penolakan imunologis dan non-imunologis. Yang terakhir berkaitan dengan terlalu-banyaknya-Hal-yang-Sama, surplus positivitas. Di sini negativitas tidak memainkan peran. Penolakan semacam itu juga tidak mensyaratkan ruang interior. Sebaliknya, penolakan imunologis terjadi terlepas dari jumlahnya (*quantum*), karena ia bereaksi terhadap negativitas dari Yang Lain. Subjek imunologis, yang memiliki interioritas, melawan Yang Lain dan mengeksklusinya, bahkan ketika ia hadir dalam jumlah yang sangat kecil sekalipun.

Kekerasan [*Gewalt*] positivitas yang berasal dari produksi berlebih, pencapaian berlebih, dan komunikasi berlebih tidak lagi bersifat "viral". Imunologi tidak menawarkan cara untuk mendekati fenomena tersebut. Penolakan yang terjadi sebagai respons terhadap positivitas yang berlebihan bukanlah pertahanan imunologis, melainkan abreaksi dan penolakan pencernaan-neuronal. Demikian pula, kehabisan tenaga, kelelahan, dan rasa sesak—ketika terlalu banyak hal yang ada—tidak membentuk reaksi imunologis. Fenomena ini berkaitan dengan kekuasaan neuronal, yang tidak bersifat viral karena tidak berasal dari negativitas imunologis. Teori kekuasaan [*Gewalt*] Baudrillard penuh dengan lompatan argumen dan definisi yang tidak jelas karena ia berupaya menggambarkan kekerasan positivitas—atau, dengan kata lain, kekerasan dari Hal-yang-Sama ketika tidak ada Ke-Liyan-an yang terlibat—dalam istilah-istilah imunologis. Maka ia menulis:

> Kekerasan jaringan dan yang virtual bersifat viral: ia adalah kekerasan pemusnahan jinak, yang beroperasi pada tingkat genetik dan komunikasional; sebuah kekerasan konsensus. ... Sebuah kekerasan viral dalam arti bahwa ia tidak beroperasi secara berhadapan langsung, melainkan melalui kontiguitas, penularan, dan reaksi berantai, yang tujuannya adalah hilangnya semua imunitas kita. Dan juga dalam arti bahwa, bertentangan dengan kekerasan sejarah tentang negasi (peniadaan), virus ini beroperasi secara hiper-positif, seperti sel-sel kanker, melalui proliferasi, pertumbuhan ekskresi, dan metastasis yang tiada henti. Antara virtualitas dan viralitas, terdapat semacam komplitas (persekongkolan).[6]

Menurut silsilah (genealogi) permusuhan [*Feindschaft*] yang digariskan Baudrillard, musuh pertama kali muncul sebagai serigala. Ia adalah "musuh eksternal yang menyerang dan terhadapnya seseorang bertahan dengan membangun benteng dan tembok."[7] Pada tahap berikutnya, musuh mengambil bentuk tikus. Ia adalah lawan yang beroperasi di bawah tanah, yang diperangi dengan cara higiene. Setelah tahap berikutnya, yaitu tahap serangga, musuh akhirnya mengambil bentuk viral: "virus secara efektif bergerak dalam dimensi keempat. Jauh lebih sulit untuk mempertahankan diri melawan virus, karena mereka berada di jantung sistem."[8] Sekarang "musuh hantu" muncul, "menyusup ke seluruh planet, masuk

ke mana-mana seperti virus, muncul dari semua celah kekuasaan." [9] Kekerasan viral berlanjut dari singularitas yang memasang dirinya di dalam sistem sebagai sel tidur teroris dan merusaknya dari dalam. Baudrillard menegaskan bahwa terorisme, sebagai figur utama kekerasan viral, merepresentasikan pemberontakan dari yang singular melawan yang global.

Bahkan dalam bentuk viral, permusuhan mematuhi skema imunologis: virus musuh menyusup ke dalam sistem, yang berfungsi secara imunologis dan melawan penjajah tersebut. Meskipun begitu, genealogi permusuhan tidak bertepatan dengan genealogi kekerasan. Kekerasan positivitas tidak mengasumsikan atau memerlukan permusuhan. Ia membentang secara spesifik dalam masyarakat yang permisif dan damai. Akibatnya, ia terbukti lebih tak terlihat daripada kekerasan viral. Ia mendiami ruang yang bebas negativitas dari Hal-yang-Sama, di mana tidak ada polarisasi antara dalam dan luar, atau antara yang semestinya dan yang asing.

Positivisasi dunia memungkinkan bentuk-bentuk kekerasan baru muncul. Mereka tidak berasal dari Yang Liyan secara imunologis. Sebaliknya, mereka bersifat imanen di dalam sistem itu sendiri. Karena imanensi ini, mereka tidak melibatkan pertahanan imun. Kekerasan neuronal yang menyebabkan infark psikis adalah teror imanensi. Ia berbeda secara radikal dari horor yang terpancar dari yang asing dalam arti imunologis. Medusa pastilah Yang Liyan yang imunologis dalam bentuk ekstremnya. Ia mewakili alteritas radikal yang tidak dapat dilihat oleh siapa pun tanpa binasa dalam prosesnya. Kekerasan neuronal, di sisi lain, luput dari semua optik imunologis, karena ia tidak memiliki negativitas. Kekerasan positivitas tidak merampas, ia menjenuhkan; ia tidak mengeksklusi, ia membuat kiat (lelah). Itulah sebabnya ia terbukti tidak dapat diakses oleh persepsi tanpa perantara.

Kekerasan viral tidak dapat menjelaskan penyakit neuronal seperti depresi, ADHD, atau sindrom *burnout*, karena ia mengikuti skema imunologis tentang dalam dan luar, Milik-Sendiri dan Yang Lain; ia mengasumsikan keberadaan singularitas atau alteritas yang memusuhi sistem. Kekerasan neuronal tidak berlanjut dari negativitas yang asing bagi sistem. Sebaliknya, ia adalah kekerasan sistemik—yakni, imanen-sistem. Depresi, ADHD, dan sindrom *burnout* menunjuk pada kelebihan positivitas. Sindrom *burnout* terjadi ketika ego mengalami pemanasan berlebih (*overheat*), yang mengikuti dari terlalu-banyaknya-Hal-yang-Sama. Kata "hiper" dalam hiperaktivitas bukanlah kategori imunologis. Ia mewakili masifikasi dari hal yang positif.

MELAMPAUI MASYARAKAT DISIPLIN

Masyarakat saat ini bukan lagi dunia disipliner Foucault yang terdiri dari rumah sakit, rumah gila, penjara, barak, dan pabrik. Dunia itu telah lama digantikan oleh rezim lain, yaitu masyarakat pusat kebugaran, gedung perkantoran, bank, bandara, mal perbelanjaan, dan laboratorium genetik. Masyarakat abad kedua puluh satu bukan lagi masyarakat disipliner, melainkan sebuah masyarakat prestasi [*Leistungsgesellschaft*]. Juga, penghuninya bukan lagi "subjek-kepatuhan" melainkan "subjek-prestasi". Mereka adalah pengusaha bagi diri mereka sendiri. Tembok-tembok institusi disipliner, yang memisahkan yang normal dari yang abnormal, telah tampak arkais (kuno). Analisis kekuasaan Foucault tidak dapat menjelaskan perubahan psikis dan topologis yang terjadi saat masyarakat disiplin bertransformasi menjadi masyarakat prestasi. Konsep "masyarakat kontrol" yang umum digunakan pun tidak memadai untuk menjelaskan perubahan ini. Konsep tersebut masih mengandung terlalu banyak negativitas.

Masyarakat disipliner adalah masyarakat negativitas. Ia didefinisikan oleh negativitas larangan. Kata kerja modal negatif yang mengaturnya adalah "Tidak Boleh". Dengan nada yang sama, negativitas paksaan melekat pada "Harus". Masyarakat prestasi, semakin lama semakin banyak, sedang dalam proses membuang negativitas. Peningkatan deregulasi sedang menghapusnya. "Bisa" yang tidak terbatas adalah kata kerja modal positif dari masyarakat prestasi. Bentuk jamaknya—afirmasi "Ya, kita bisa"—menjadi lambang orientasi positif masyarakat prestasi. Larangan, perintah, dan hukum digantikan oleh proyek, inisiatif, dan motivasi. Masyarakat disipliner masih diatur oleh "tidak". Negativitasnya menghasilkan orang gila dan penjahat. Sebaliknya, masyarakat prestasi menciptakan penderita depresi dan pecundang.

Pada satu tingkat, kontinuitas tetap terjaga dalam pergeseran paradigma dari masyarakat disipliner ke masyarakat prestasi. Jelaslah bahwa dorongan untuk memaksimalkan produksi mendiami ketidaksadaran sosial. Melampaui titik produktivitas tertentu, teknologi disipliner—atau secara bergantian, skema larangan yang negatif—mencapai batasnya. Untuk meningkatkan produktivitas, paradigma pendisiplinan digantikan oleh paradigma prestasi, atau dengan kata lain, oleh skema positif dari "Bisa"; setelah tingkat produktivitas tertentu tercapai, negativitas larangan menghambat ekspansi lebih lanjut. Positivitas dari "Bisa" jauh

lebih efisien daripada negativitas dari "Harus". Oleh karena itu, ketidaksadaran sosial beralih dari "Harus" menjadi "Bisa". Subjek-prestasi lebih cepat dan lebih produktif daripada subjek-kepatuhan. Namun, "Bisa" tidak mencabut "Harus". Subjek-kepatuhan tetap disiplin. Ia sekarang telah menyelesaikan tahap disipliner. "Bisa" meningkatkan tingkat produktivitas, yang merupakan tujuan teknologi disipliner, yakni keharusan dari "Harus". Di mana peningkatan produktivitas menjadi perhatian, tidak ada jeda antara "Harus" dan "Bisa"; yang berlaku adalah kontinuitas.

Alain Ehrenberg menempatkan depresi dalam transisi dari masyarakat disipliner ke masyarakat prestasi:

> Depresi memulai kenaikannya ketika model disipliner untuk perilaku, aturan otoritas dan kepatuhan terhadap tabu yang memberi kelas sosial serta kedua jenis kelamin nasib spesifik, hancur melawan norma-norma yang mengundang kita untuk melakukan inisiatif pribadi dengan mewajibkan kita untuk menjadi diri kita sendiri. ... Individu yang depresi tidak mampu mengukur dirinya sendiri; ia lelah karena harus menjadi dirinya sendiri.[1]

Namun, secara problematis, Ehrenberg menganggap depresi hanya dari perspektif ekonomi diri: keharusan sosial untuk hanya menjadi milik diri sendiri membuat seseorang depresi. Bagi Ehrenberg, depresi adalah ekspresi patologis dari kegagalan manusia modern-akhir untuk menjadi dirinya sendiri. Namun, depresi juga berasal dari kemiskinan keterikatan [*Bindungsarmut*], yang merupakan karakteristik dari fragmentasi dan atomisasi kehidupan yang meningkat dalam masyarakat. Ehrenberg tidak memberikan perhatian pada aspek depresi ini. Ia juga mengabaikan kekerasan sistemik yang mendiami masyarakat prestasi, yang memicu infark psikis. Bukan perintah untuk hanya menjadi milik diri sendiri, melainkan tekanan untuk berprestasi yang menyebabkan depresi yang menguras tenaga (*exhaustive depression*). Dilihat dari sudut pandang ini, sindrom *burnout* tidak mengekspresikan diri yang lelah, melainkan jiwa yang lelah dan terbakar habis (*burnt-out*). Menurut Ehrenberg, depresi menyebar ketika perintah dan larangan masyarakat disiplin menyerah pada tanggung jawab diri dan inisiatif. Pada kenyataannya, bukanlah kelebihan tanggung jawab dan inisiatif yang membuat seseorang sakit, melainkan keharusan untuk berprestasi: perintah baru dari masyarakat kerja modern-akhir.

Ehrenberg salah dalam menyamakan tipe manusia masa kini dengan "manusia berdaulat" Nietzsche:

> Manusia berdaulat Nietzsche, manusianya sendiri, menjadi fenomena massal: tidak ada apa pun di atasnya yang dapat memberi tahu dia harus menjadi siapa karena dia adalah pemilik tunggal atas dirinya sendiri.[2]

Faktanya, Nietzsche akan mengatakan bahwa tipe manusia yang sedang berproses menjadi realitas massal tersebut bukanlah manusia super yang berdaulat, melainkan "manusia terakhir," yang tidak melakukan apa pun kecuali bekerja. Tipe manusia baru ini, yang berdiri telanjang menghadapi positivitas berlebih tanpa perlindungan apa pun, kekurangan semua kedaulatan. Manusia depresif adalah seekor *animal laborans* yang mengeksploitasi dirinya sendiri—dan ia melakukannya secara sukarela, tanpa kendala eksternal. Ia adalah pemangsa sekaligus mangsa sekaligus. "Diri", dalam arti kuat dari kata tersebut, masih merepresentasikan sebuah kategori imunologis. Namun, depresi meluputi semua skema imunologis. Ia meletus pada saat subjek-prestasi tidak mampu lagi untuk mampu [*nicht lebih banyak können kann*]. Pertama dan terutama, depresi adalah kelelahan kreatif dan ketidakmampuan atas kemampuan [*Schaffens- und Könnensmüdigkeit*]. Keluhan individu yang depresi, "Tidak ada yang mungkin," hanya dapat terjadi dalam masyarakat yang berpikir, "Tidak ada yang mustahil." Ketidakmampuan-lagi-untuk-mampu mengarah pada celaan diri yang destruktif dan auto-agresi. Subjek-prestasi mendapati dirinya berperang dengan dirinya sendiri. Penderita depresi telah terluka oleh perang yang diinternalisasi. Depresi adalah penyakit dari masyarakat yang menderita positivitas berlebihan. Ia mencerminkan kemanusiaan yang mengobarkan perang terhadap dirinya sendiri.

Subjek-prestasi berdiri bebas dari instansi dominasi eksternal mana pun [*Herrschaftsinstanz*] yang memaksanya bekerja, apalagi mengeksploitasinya. Ia adalah tuan dan penguasa atas dirinya sendiri. Dengan demikian, ia tidak tunduk kepada siapa pun—atau, dalam hal ini, hanya kepada dirinya sendiri. Ia berbeda dari subjek-kepatuhan dalam hal ini. Namun, hilangnya dominasi tidak berarti datangnya kebebasan. Sebaliknya, hal itu membuat kebebasan dan paksaan berhimpit menjadi satu. Dengan demikian, subjek-prestasi menyerahkan dirinya pada kebebasan kompulsif—yaitu, pada paksaan bebas untuk memaksimalkan prestasi [3]. Kerja dan performa yang berlebihan memuncak menjadi auto-eksploitasi. Ini lebih efisien daripada allo-eksploitasi (eksploitasi oleh orang lain), karena perasaan bebas menyertainya. Eksploitasi itu sekaligus adalah yang dieksploitasi. Pelaku dan korban tidak lagi dapat dibedakan. Referensialitas-diri semacam itu menghasilkan kebebasan paradoks yang tiba-tiba berubah menjadi kekerasan karena struktur kompulsif yang berdiam di dalamnya. Ketidaksenangan psikis dari masyarakat prestasi adalah manifestasi patologis dari kebebasan paradoks tersebut.

KEBOSANAN MENDALAM

Positivitas yang berlebihan juga mengekspresikan dirinya sebagai kelebihan rangsangan, informasi, dan impuls. Ia secara radikal mengubah struktur dan ekonomi perhatian. Persepsi menjadi terfragmentasi dan tercerai-berai. Selain itu, beban kerja yang meningkat membuatnya perlu untuk mengadopsi disposisi tertentu terhadap waktu dan perhatian [*Zeit-und Aufmerksamkeitstechnik*]; hal ini pada gilirannya memengaruhi struktur perhatian dan kognisi. Sikap terhadap waktu dan lingkungan yang dikenal sebagai "*multitasking*" tidak mewakili kemajuan peradaban. Manusia dalam masyarakat kerja dan informasi modern-akhir bukan satu-satunya yang mampu melakukan *multitasking*. Sebaliknya, bakat semacam itu sama saja dengan regresi (kemunduran). *Multitasking* adalah hal yang umum di kalangan hewan liar. Itu adalah teknik perhatian yang sangat diperlukan untuk bertahan hidup di alam liar.

Seekor hewan yang sibuk makan juga harus memperhatikan tugas-tugas lain. Sebagai contoh, ia harus menjauhkan saingannya dari mangsanya. Ia harus terus-menerus waspada, jangan sampai ia dimakan saat sedang makan. Pada saat yang sama, ia harus menjaga anak-anaknya dan mengawasi pasangan seksualnya. Di alam liar, hewan dipaksa untuk membagi perhatiannya di antara berbagai aktivitas. Itulah sebabnya hewan tidak mampu melakukan perendaman kontemplatif—mereka sedang makan atau sedang bersenggama. Hewan tidak dapat merendam dirinya secara kontemplatif pada apa yang ada di hadapannya [*Gegenüber*] karena ia juga harus memproses peristiwa-peristiwa latar belakang. Bukan hanya *multitasking* tetapi juga aktivitas seperti video game menghasilkan mode perhatian yang luas tetapi dangkal, yang mirip dengan kewaspadaan hewan liar. Perkembangan sosial baru-baru ini dan perubahan struktural dari kesiagaan membawa masyarakat manusia semakin dalam ke dalam alam liar. Sebagai contoh, perundungan (*bullying*) telah mencapai dimensi pandemi. Perhatian terhadap hidup yang baik, yang juga mencakup kehidupan sebagai anggota komunitas, semakin menyerah pada perhatian sederhana untuk bertahan hidup.

Kita berutang pencapaian budaya kemanusiaan—yang mencakup filsafat—kepada perhatian kontemplatif yang dalam. Budaya mengandaikan sebuah lingkungan di mana perhatian yang mendalam itu mungkin. Semakin lama, refleksi imersif (mendalam) semacam itu digantikan oleh bentuk perhatian yang sama

sekali berbeda: hiperperhatian. Perubahan fokus yang cepat antara berbagai tugas, sumber informasi, dan proses menandai mode kesadaran yang terpencar ini. Karena ia juga memiliki toleransi yang rendah terhadap kebosanan, ia tidak mengizinkan kelesuan mendalam (*profound idleness*) yang bermanfaat bagi proses kreatif. Walter Benjamin menyebut kebosanan yang mendalam ini sebagai "burung impian yang menetaskan telur pengalaman."[1] Jika tidur mewakili titik puncak relaksasi tubuh, kebosanan yang mendalam adalah puncak relaksasi mental. Ketergesaan yang murni hingar-bingar tidak menghasilkan sesuatu yang baru. Ia hanya mereproduksi dan mempercepat apa yang sudah tersedia. Benjamin menyesalkan bahwa sarang burung impian berupa ketenangan dan waktu menghilang di dunia modern. Seseorang tidak lagi "memintal dan menenun." Kebosanan adalah "kain abu-abu hangat di bagian dalam, dengan sutra yang paling berkilau dan berwarna-warni"; "[di] dalam kain ini kita membungkus diri kita ketika kita bermimpi." Kita "merasa di rumah... di dalam arabesque lapisannya."[2] Saat ketenangan lenyap, "karunia mendengarkan" pun hilang, begitu pula "komunitas pendengar." Komunitas aktivitas kita [*Aktivge-meinschaft*] berdiri bertolak belakang secara diametris dengan istirahat semacam itu. "Karunia mendengarkan" didasarkan pada kemampuan untuk memberikan perhatian kontemplatif yang dalam—yang tetap tidak dapat diakses oleh ego yang hiperaktif.

Jika seseorang mengalami kebosanan saat berjalan dan tidak memiliki toleransi terhadap keadaan ini, ia akan bergerak gelisah dengan hentakan dan lompatan atau pergi ke sana ke mari. Namun, seseorang dengan toleransi yang lebih besar terhadap kebosanan akan menyadari, setelah beberapa saat, bahwa berjalan seperti itu adalah apa yang membosankannya. Akibatnya, ia akan terdorong untuk menemukan jenis gerakan yang sama sekali berbeda. Lari, atau balapan, tidak menghasilkan gaya berjalan baru. Itu hanyalah jalan yang dipercepat. Menari atau meluncur, bagaimanapun, mewakili bentuk gerakan yang sama sekali baru. Hanya manusia yang bisa menari. Bisa jadi kebosanan menyergapnya saat berjalan, sehingga setelah—dan melalui—"serangan" ini ia akan melangkah dari berjalan menuju menari. Dibandingkan dengan jalan lurus secara linear, gerakan menari yang berbelit-belit mewakili sebuah kemewahan; ia meloloskan diri dari prinsip-prestasi sama sekali.

Istilah *vita contemplativa* tidak dimaksudkan untuk membangkitkan kembali secara nostalgia sebuah dunia di mana eksistensi awalnya merasa kerasan. Sebaliknya, ia terhubung dengan pengalaman keberadaan [*Seinserfahrung*] di mana apa yang indah dan sempurna tidak berubah atau berlalu—sebuah keadaan yang luput dari semua intervensi manusia. Suasana hati dasar yang membedakannya adalah kekaguman pada sebagaimana adanya segala sesuatu [*So-Sein*], yang tidak ada hubungannya dengan kepraktisan atau prosesualitas. Keraguan Cartesian modern telah menggantikan rasa takjub. Namun kapasitas untuk kontemplasi tidak perlu terikat pada Keberadaan yang tidak fana. Terutama apa pun yang terapung,

tidak mencolok, atau sekilas mengungkapkan dirinya hanya pada perhatian kontemplatif yang dalam.[3] Demikian pula, hanya kepenatan yang kontemplatiflah yang memiliki akses ke fenomena yang panjang dan lambat. Paul Cézanne, seorang maestro perhatian kontemplatif yang mendalam, pernah berkomentar bahwa ia bisa melihat keharuman benda-benda. Visualisasi wewangian ini memerlukan perhatian yang mendalam. Dalam keadaan kontemplatif, seseorang melangkah ke luar dirinya, seolah-olah, dan menenggelamkan diri dalam lingkungan sekitar. Merleau-Ponty menggambarkan mode pengamatan lanskap secara kontemplatif oleh Cézanne sebagai sejenis eksternalisasi atau de-interiorisasi [*Entinnerlichung*]:

> Ia akan mulai dengan menemukan struktur geologis lanskap; kemudian, menurut Mme Cézanne, ia akan berhenti dan menatap, matanya melebar. ... "Lanskap memikirkan dirinya sendiri di dalam aku," katanya, "dan aku adalah kesadarannya."[4]

Hanya perhatian yang mendalam yang mencegah "ketidakteraturan mata" dan menghasilkan ketenangan yang mampu untuk "menyatukan tangan-tangan alam yang berkelana." Tanpa ketenangan kontemplatif seperti itu, tatapan akan mengembara gelisah dan tidak menemukan ekspresi untuk apa pun. Meskipun demikian, seni adalah "tindakan ekspresif." Bahkan Nietzsche, yang mengganti Keberadaan (*Being*) dengan Kehendak (*Will*), tahu bahwa kehidupan manusia berakhir dalam hiperaktivitas yang mematikan ketika setiap elemen kontemplatif [*beschaulich*] diusir keluar:

> Dari kurangnya istirahat, peradaban kita berubah menjadi barbarisme baru. Belum pernah sebelumnya kaum aktif, yakni mereka yang gelisah, dianggap lebih berharga. Itulah sebabnya salah satu koreksi paling perlu terhadap karakter umat manusia yang harus dilakukan adalah penguatan elemen kontemplatif secara signifikan di dalamnya.[5]

VITA ACTIVA

Dalam *The Human Condition*, Hannah Arendt berupaya merehabilitasi *vita activa* melawan primasi (keutamaan) yang telah diberikan oleh tradisi panjang kepada *vita contemplativa*, dan untuk mengartikulasikan kekayaan batinnya dengan cara baru. Dalam penilaiannya, pandangan tradisional telah salah mereduksi *vita activa* menjadi sekadar kegelisahan: *nec-otium* atau *a-scholia*.[1] Arendt menghubungkan penilaian ulangnya terhadap *vita activa* dengan prioritas tindakan (*action*/*Handeln*). Hal ini membuatnya berkomitmen pada aksiisme heroik, seperti gurunya Heidegger. Meski demikian, bagi Heidegger awal, kematian memberikan titik orientasi: kemungkinan mati menetapkan batas-batas pada tindakan dan membuat kebebasan menjadi terbatas (*finite*). Sebaliknya, Arendt mengarahkan kemungkinan tindakan pada kelahiran, yang memberinya penekanan yang lebih heroik. Mukjizat itu, argumennya, terletak pada natalitas manusia itu sendiri: permulaan baru yang harus disadari oleh manusia atas dasar kelahiran mereka. Kepercayaan yang menghasilkan mukjizat digantikan oleh tindakan heroik, kewajiban kodrati umat manusia. Hal ini sama dengan memberikan dimensi semu religius pada tindakan:

> Mukjizat itu... adalah kelahiran manusia baru dan permulaan baru, tindakan yang mampu mereka lakukan atas dasar kelahiran. ... Iman dan harapan terhadap dunia inilah yang barangkali menemukan ekspresinya yang paling agung dan ringkas dalam beberapa kata yang digunakan Injil untuk mengumumkan "kabar gembira" mereka: "Seorang anak telah lahir bagi kita."[2]

Menurut Arendt, masyarakat modern—sebagai masyarakat "tenaga kerja" [*Arbeitsgesellschaft*]—membatalkan segala kemungkinan untuk bertindak ketika ia mendegradasi manusia menjadi seekor *animal laborans*, seekor binatang beban. Tindakan, ia menegaskan, memberikan kesempatan bagi kemungkinan-kemungkinan baru, namun kemanusiaan modern secara pasif berdiri di bawah belas kasihan proses kehidupan yang anonim. Dengan demikian, pemikiran terdegradasi menjadi kalkulasi, sekadar fungsi serebral ("memperhitungkan konsekuensi").[3] Semua bentuk *vita activa*, baik hal memproduksi maupun bertindak, merosot ke tingkat sekadar bekerja kasar (*laboring*). Seperti yang dilihat Arendt, modernitas

dimulai dengan aktivasi kapasitas manusia yang heroik dan belum pernah terjadi sebelumnya, namun ia berakhir dalam kepasifan yang mematikan.

Penjelasan Arendt mengenai keberadaan *animal laborans* yang ada di mana-mana tidak tahan uji menghadapi perkembangan sosial baru-baru ini. Ia mempertahankan bahwa kehidupan individu modern "tenggelam dalam proses kehidupan spesies secara keseluruhan"; di bawah keadaan ini, "satu-satunya keputusan aktif" adalah "untuk membiarkannya pergi, boleh dikatakan, untuk meninggalkan... individualitas" dan "tunduk" pada sebuah "tipe perilaku fungsional."[4] Absolutisasi kerja berasal dari fakta bahwa, "dalam kebangkitan masyarakat[,] pada akhirnya kebangkitan spesieslah yang menegaskan dirinya sendiri."[5] Arendt bahkan percaya telah mengidentifikasi sinyal bahaya "bahwa manusia mungkin... berada pada titik pengembangan ke dalam spesies hewan tersebut yang, sejak Darwin, ia bayangkan sebagai asalnya."[6] Ia mengasumsikan bahwa semua aktivitas manusia, jika dilihat dari titik yang cukup jauh di alam semesta, tidak akan lagi tampak sebagai perbuatan melainkan sebagai proses biologis. Karenanya, bagi pengamat di luar angkasa, motorisasi akan menyerupai mutasi biologis: tubuh manusia menyelimuti dirinya sendiri dengan rumah logam seperti siput—seperti bakteri yang bereaksi terhadap antibiotik dengan bermutasi menjadi strain yang resistan.[7]

Deskripsi Arendt tentang *animal laborans* modern tidak sesuai dengan apa yang dapat kita amati dalam masyarakat prestasi saat ini. *Animal laborans* modern-akhir tidak menyerahkan individualitas atau egonya untuk menyatu, melalui pekerjaan yang ia lakukan, dengan proses kehidupan anonim dari spesies. Sebaliknya, masyarakat kerja kontemporer, sebagai masyarakat prestasi dan bisnis, menumbuhkan individualitas [*Die Arbeitsgesellschaft hat sich individualisiert zur Leistungs- und Aktivgesellschaft*]. *Animal laborans* modern-akhir dilengkapi dengan sebuah ego yang hampir meledak. Dan ia sama sekali tidak pasif. Jika seseorang meninggalkan individualitasnya dan larut sepenuhnya ke dalam proses kehidupan spesies, seseorang setidaknya akan memiliki ketenangan [*Gelassenheit*] seekor hewan. Namun *animal laborans* modern-akhir sama sekali tidak bersifat kehewanan (*animalian*). Ia hiperaktif dan hiperneurotik. Pasti ada jawaban lain mengapa semua aktivitas manusia di masa modern-akhir merosot ke tingkat sekadar bekerja—dan, lebih dari itu, mengapa kegugupan yang hingar-bingar ini merajalela.

Hilangnya keyakinan modern tidak hanya menyangkut Tuhan atau kehidupan akhirat. Hal ini melibatkan realitas itu sendiri dan membuat kehidupan manusia menjadi sangat fana (*fleeting*). Hidup belum pernah sesingkat sekarang. Bukan hanya hidup manusia, melainkan dunia secara umum menjadi sangat fana. Tidak ada yang menjanjikan durasi atau substansi [*Bestand*]. Mengingat kurangnya Keberadaan (*Being*) ini, kegugupan dan kegelisahan muncul. Menjadi bagian dari spesies mungkin bermanfaat bagi hewan yang bekerja demi jenisnya untuk

mencapai ketenangan (*Gelassenheit*) kasar. Namun, ego modern-akhir [*Ich*] berdiri sendirian. Bahkan agama, sebagai teknik-kematian (*thanatotechnics*) yang akan menghilangkan rasa takut akan kematian dan menghasilkan perasaan durasi, telah habis masa berlakunya. Denarrativisasi (pengilangan narasi) dunia secara umum memperkuat perasaan fana. Hal itu membuat hidup menjadi telanjang. Kerja itu sendiri adalah aktivitas telanjang. Aktivitas kerja kasar yang telanjang berhubungan sepenuhnya dengan kehidupan telanjang. Sekadar bekerja dan sekadar hidup mendefinisikan dan mengondisikan satu sama lain. Karena narasi teknik-kematian terbukti kurang, muncul paksaan tanpa syarat untuk menjaga kesehatan hidup yang telanjang. Nietzsche telah mengamati bahwa, setelah kematian Tuhan, kesehatan naik ke status ketuhanan. Jika cakrawala makna meluas melampaui hidup yang telanjang, kultus kesehatan tidak akan mampu mencapai derajat kemutlakan ini.

Kehidupan saat ini bahkan lebih telanjang daripada kehidupan *homo sacer*. Awalnya, *homo sacer* merujuk pada seseorang yang dikeluarkan dari masyarakat karena sebuah pelanggaran: seseorang boleh membunuhnya tanpa dikenakan hukuman. Menurut Giorgio Agamben, *homo sacer* melambangkan kehidupan yang benar-benar dapat dibuang. Contoh-contoh yang ia berikan termasuk orang Yahudi di kamp konsentrasi, tahanan di Guantanamo, orang-orang tanpa dokumen atau pencari suaka yang menunggu deportasi dalam ruang tanpa hukum, dan pasien yang terhubung dengan pipa-pipa dan membusuk di unit perawatan intensif. Jika masyarakat prestasi modern-akhir telah mereduksi kita semua menjadi hidup yang telanjang, maka bukan hanya orang-orang di pinggiran atau dalam keadaan eksepsional—yaitu, yang dikecualikan—tetapi kita semua, tanpa terkecuali, adalah *homines sacri*. Meskipun begitu, hidup yang telanjang ini memiliki kekhasan yakni tidak sepenuhnya dapat dibuang [*tötbar*]; sebaliknya, ia tidak dapat dibunuh secara mutlak [*absolut untötbar (ist)*]. Ia adalah mayat hidup (*undead*), boleh dikatakan. Di sini kata *sacer* tidak berarti "terkutuk" melainkan "suci." Sekarang hidup yang telanjang dan murni itu sendiri adalah suci, sehingga ia harus dipertahankan dengan biaya apa pun.

Reaksi terhadap kehidupan yang telah menjadi telanjang dan sangat fana terjadi sebagai hiperaktivitas, kerja histeris, dan produksi. Akselerasi kehidupan kontemporer juga memainkan peran dalam kurangnya "keberadaan" ini. Masyarakat tenaga kerja dan prestasi bukanlah masyarakat bebas. Ia menghasilkan paksaan-paksaan baru. Pada akhirnya, dialektika tuan dan budak tidak menghasilkan sebuah masyarakat di mana setiap orang bebas dan mampu menikmati waktu luang pula. Sebaliknya, ia mengarah pada masyarakat kerja di mana sang tuan itu sendiri telah menjadi budak pekerja. Dalam masyarakat paksaan ini, setiap orang membawa kamp kerja di dalamnya. Kamp kerja ini didefinisikan oleh fakta bahwa seseorang secara bersamaan menjadi tawanan dan penjaga, korban dan pelaku. Seseorang mengeksploitasi dirinya sendiri. Ini berarti bahwa eksploitasi dimungkinkan bahkan tanpa adanya dominasi. Orang-orang yang menderita depresi, gangguan bipolar,

atau sindrom *burnout* menunjukkan gejala-gejala yang ditampilkan oleh para *Muselmänner* di kamp-kamp konsentrasi. *Muselmänner* adalah tahanan yang kurus kering dan kehilangan semua tenaga yang, seperti orang-orang dengan depresi akut, telah menjadi sepenuhnya apatis dan bahkan tidak lagi dapat mengenali dinginnya fisik atau perintah yang diberikan oleh penjaga. Seseorang mau tidak mau curiga bahwa *animal laborans* modern-akhir dengan gangguan neuronal pastilah juga akan menjadi seorang *Muselmann*—walaupun ia kenyang dan mungkin obesitas.

Bab terakhir dari buku *The Human Condition* karya Arendt membahas tentang kemenangan *animal laborans*. Penulis tidak menawarkan alternatif yang layak bagi perkembangan sosial ini. Dengan penuh kepasrahan, ia menyimpulkan bahwa kemampuan untuk bertindak terbatas hanya pada segelintir orang. Kemudian, pada halaman-halaman terakhir buku itu, ia menyerukan pemikiran secara langsung [*beschwört . . . unmittelbar das Denken*]. Pemikiran, tegasnya, adalah hal yang paling sedikit menderita dari perkembangan negatif yang sedang dibicarakan. Meskipun Arendt mengakui bahwa masa depan dunia bergantung pada kekuatan manusia untuk bertindak, dan bukan pada kekuatan mereka untuk berpikir, pemikiran tetap berpengaruh pada masa depan umat manusia karena ia melampaui semua aktivitas lainnya [*Tätigkeiten*] dari *vita activa* dalam kapasitas murninya untuk bertindak [*Tätigsein*]. Dengan demikian, buku tersebut ditutup dengan kata-kata berikut:

> Siapa pun yang memiliki pengalaman dalam masalah ini akan tahu betapa benarnya Cato ketika ia berkata: . . . "Belum pernah ia lebih aktif daripada ketika ia tidak melakukan apa pun, belum pernah ia merasa tidak sendirian selain saat ia bersama dirinya sendiri."

Kalimat penutup ini tampak seperti pengganjal darurat (*stopgap*). Apa yang bisa dicapai oleh pemikiran, sehingga "pengalaman menjadi aktif... ini akan melampaui [semua aktivitas lainnya]"?[8] Lagipula, penekanan pada menjadi aktif memiliki banyak kesamaan dengan hiperaktivitas dan histeria yang ditampilkan oleh subjek-prestasi modern-akhir. Diktum Cato juga tampak sedikit tidak pada tempatnya mengingat kenyataan bahwa Cicero awalnya menyertakannya dalam risalahnya *De re publica*. Mengutip bagian yang sama dengan Arendt, Cicero mendesak para pembacanya untuk menarik diri dari "forum" dan "hiruk-pikuk kerumunan" guna menemukan isolasi dari kehidupan kontemplatif. Yakni, segera setelah mengutip Cato, Cicero melanjutkan untuk memuji *vita contemplativa*. Bukan kehidupan aktif melainkan kehidupan kontemplatiflah yang menjadikan manusia sebagaimana ia seharusnya. Arendt mengubah kata-kata yang sama menjadi pujian bagi *vita activa*. Terlebih lagi, kontemplasi soliter yang dibicarakan Cato terbukti tidak kompatibel dengan "kekuatan manusia yang bertindak," yang selalu diserukan oleh Arendt. Menjelang akhir diskursusnya tentang *vita activa*, kemudian, Arendt secara tidak sengaja mendukung *vita contemplativa*. Ia luput menyadari bahwa hilangnya kemampuan untuk berkontemplasi—yang, di antara

hal-hal lain, menyebabkan absolutisasi *vita activa*—juga bertanggung jawab atas histeria dan kegugupan masyarakat modern.

PEDAGOGI MELIHAT

Vita contemplativa (kehidupan kontemplatif) mensyaratkan pengajaran dalam cara melihat yang khusus. Dalam *Twilight of the Idols*, Nietzsche merumuskan tiga tugas yang membutuhkan pendidik. Seseorang perlu belajar untuk melihat, berpikir, serta berbicara dan menulis. Tujuan pendidikan, menurut Nietzsche, adalah "budaya luhur" (*noble culture*). Belajar melihat berarti "membiasakan mata Anda pada ketenangan, pada kesabaran, pada membiarkan segala sesuatu datang kepada Anda"—yakni, menjadikan diri Anda mampu memberikan perhatian yang dalam dan kontemplatif, dengan melayangkan tatapan yang panjang dan lambat. Pembelajaran untuk melihat seperti ini merupakan "sekolah pendahuluan pertama bagi keruhanian [*Geistigkeit*]". Seseorang harus belajar "untuk tidak bereaksi seketika terhadap rangsangan, melainkan mengambil kendali atas insting-insting yang menghambat dan mengeksklusi." Dengan nada yang sama, "setiap ketidakruhanian [*Ungeistigkeit*] yang khas, setiap bagian dari kevulgaran umum, disebabkan oleh ketidakmampuan untuk menolak rangsangan" [1]—ketidakmampuan untuk menempatkan kata "tidak" sebagai oposisi. Bereaksi seketika, menyerah pada setiap impuls, sudah merupakan penyakit dan merupakan gejala kelelahan. Di sini Nietzsche hanya berbicara tentang kebutuhan untuk merevitalisasi *vita contemplativa*. *Vita contemplativa* bukanlah soal afirmasi pasif dan bersikap terbuka terhadap apa pun yang terjadi. Sebaliknya, ia memberikan perlawanan terhadap kerumunan rangsangan yang mendesak. Alih-alih menyerahkan tatapan pada impuls-impuls eksternal, ia mengarahkannya secara berdaulat. Sebagai modus untuk mengatakan "tidak", tindakan berdaulat [*Tun*] terbukti lebih aktif daripada hiperaktivitas apa pun, yang justru merupakan gejala kelelahan mental. Apa yang luput dari Arendt dalam dialektika menjadi-aktif [*Aktivsein*] adalah bahwa intensifikasi hiperaktif menyebabkan peralihan mendadak ke dalam hiper-pasivitas; saat ini seseorang mematuhi setiap impuls atau rangsangan tanpa perlawanan. Alih-alih kebebasan, ia justru menghasilkan kendala-kendala baru. Adalah ilusi untuk percaya bahwa menjadi lebih aktif berarti menjadi lebih bebas.

Tanpa "insting mengeksklusi" yang dipuji Nietzsche, tindakan akan tercerai-berai menjadi reaksi dan abreaksi yang gelisah dan hiperaktif. Dalam keadaan murni, aktivitas hanya memperpanjang apa yang sudah tersedia. Sebaliknya, pembalikan

nyata kepada Yang Lain mensyaratkan negativitas dari sebuah interupsi. Hanya melalui sarana negatif berupa jeda-berhenti [*Innehalten*], subjek tindakan dapat secara menyeluruh mengukur lingkup kontingensi (yang tidak tersedia ketika seseorang sekadar aktif). Meskipun menunda tidak mewakili tindakan positif [*Tathandlung*], hal itu terbukti perlu jika tindakan tidak ingin merosot ke tingkat bekerja kasar. Hari ini kita hidup di dunia yang sangat miskin akan interupsi; "celah-celah di antara" dan "waktu-sela" sudah langka. Akselerasi sedang menghapuskan semua interval [*jede Zwischen-Zeit*]. Dalam aforisme "Kekurangan utama manusia aktif," Nietzsche menulis: "Manusia aktif umumnya kekurangan aktivitas yang lebih tinggi... dalam hal ini mereka malas. ... Kaum aktif menggelinding sebagaimana batu menggelinding, patuh pada ketungulan hukum-hukum mekanika."[2] Terdapat berbagai jenis tindakan dan aktivitas. Aktivitas yang mengikuti alur mekanis tanpa pikir adalah aktivitas yang miskin akan interupsi. Mesin tidak bisa berjeda. Terlepas dari kapasitas kalkulasinya yang besar, komputer itu bodoh sejauh ia kekurangan kemampuan untuk menunda.

Dalam arus akselerasi umum dan hiperaktivitas, kita juga kehilangan kapasitas untuk kemarahan yang meluap [*verlernen wir auch die Wut*]. Kemarahan yang meluap memiliki temporalitas khas yang tidak kompatibel dengan akselerasi dan hiperaktivitas umum, yang tidak memberikan keluasan waktu. Masa depan memendek menjadi masa kini [*Gegenwart*] yang berkepanjangan. Ia kekurangan semua negativitas, yang seharusnya memungkinkan seseorang untuk melihat kepada Yang Lain [*das Andere*]. Sebaliknya, kemarahan yang meluap mempertanyakan masa kini secara keseluruhan. Ia mensyaratkan jeda interupsi dalam masa kini. Inilah yang membedakannya dari kemarahan biasa [*Ärger/Anger*]. Distraksi umum yang menimpa masyarakat kontemporer tidak membiarkan penekanan dan energi dari kemarahan yang meluap untuk muncul. Kemarahan yang meluap adalah kapasitas untuk menginterupsi keadaan yang ada dan memulai keadaan baru. Saat ini ia semakin menyerah pada kejengkelan atau kekesalan [*Ärgernis*], "mendendam", yang terbukti tidak mampu melakukan perubahan menentukan. Akibatnya, seseorang merasa terganggu bahkan oleh hal yang tidak terhindarkan. Kekesalan berkaitan dengan kemarahan meluap sebagaimana ketakutan berkaitan dengan kegentingan yang mencekam [*Angst/Dread*]. Berbeda dengan ketakutan, yang menyangkut objek tertentu, kegentingan yang mencekam berlaku bagi Keberadaan-sebagai-begitu. Ia mencengkeram dan mengguncang seluruh eksistensi. Kemarahan meluap pun tidak menyangkut keadaan yang terpisah. Ia meniadakan keseluruhannya. Di situlah letak energi negatifnya. Ia mewakili sebuah keadaan pengecualian (*state of exception*). Peningkatan positivisasi membuat dunia miskin akan keadaan pengecualian. Agamben mengabaikan positivitas yang berkembang ini. Bertolak belakang dengan diagnosisnya—bahwa keadaan pengecualian sedang mengalami ekspansi dan berubah menjadi keadaan normal—positivisasi sosial umum saat ini justru

menyerap setiap keadaan pengecualian. Yakni, kondisi-kondisi normalitas sedang ditotalisasi. Karena dunia semakin dipositivisasi, perhatian lebih besar diberikan pada konsep-konsep seperti "keadaan pengecualian" atau "*immunitas*". Namun, perhatian tersebut tidak memberikan bukti bagi aktualitas mereka; sebaliknya, hal itu menunjukkan bahwa mereka sedang melenyap.

Meningkatnya positivisasi masyarakat juga memperlemah perasaan-perasaan seperti kegentingan mencekam dan duka cita [*Trauer*], yang didasarkan pada sejenis negativitas; mereka adalah perasaan-perasaan negatif.[3] Jika berpikir [*das Denken*] itu sendiri adalah sebuah "jaringan antibodi dan pertahanan imun alami,"[4] maka tidak adanya negativitas akan mengubahnya menjadi kalkulasi. Komputer berkalkulasi lebih cepat daripada otak manusia dan mengambil data dalam jumlah yang tidak sebanding tanpa kesulitan karena ia bebas dari semua Ke-Liyan-an. Ia adalah mesin positivitas [*Positivmaschine*]. Karena referensialitas-diri autistik, karena negativitas absen, seorang *idiot savant* dapat melakukan apa yang biasanya hanya bisa dilakukan oleh kalkulator. Positivisasi umum dunia berarti bahwa baik manusia maupun masyarakat sedang bertransformasi menjadi mesin-performa autistik. Seseorang juga bisa mengatakan bahwa upaya yang tegang [*überspannt*] untuk memaksimalkan performa sedang menghapuskan negativitas karena hal itu memperlambat proses akselerasi. Jika manusia adalah mahluk negativitas [*Negativitätswesen*], maka totalitas positivisasi dunia akan terbukti lebih dari sekadar berbahaya. Menurut Hegel, negativitas justru adalah apa yang menjaga eksistensi [*Dasein*] tetap hidup.

Terdapat dua bentuk potensi [*Potenz*]. Potensi positif adalah kekuatan untuk melakukan sesuatu. Potensi negatif, sebaliknya, adalah kekuatan untuk tidak melakukan sesuatu—mengadopsi ungkapan Nietzsche, kekuatan untuk mengatakan tidak. Namun, potensi negatif ini berbeda dari sekadar impotensi, yakni ketidakmampuan untuk bertindak. Impotensi hanyalah lawan dari potensi positif. Ia bersifat positif itu sendiri sejauh ia terhubung dengan sesuatu yang tidak bisa ia lakukan. Potensi negatif menjangkau melampaui positivitas semacam itu, yang terikat pada sesuatu yang lain. Jika seseorang hanya memiliki kemampuan positif untuk memandang (sesuatu) dan bukan kemampuan negatif untuk tidak memandang (sesuatu), maka indra-indranya akan berdiri sepenuhnya di bawah belas kasihan rangsangan dan impuls yang menerjang dan mendesak. Dalam kasus seperti itu, tidak ada "keruhanian" yang dimungkinkan. Jika seseorang hanya memiliki kekuatan untuk melakukan (sesuatu) dan tidak memiliki kekuatan untuk tidak melakukan, hal itu akan mengarah pada hiperaktivitas fatal. Jika seseorang hanya memiliki kekuatan untuk berpikir (something), pemikiran akan tercerai-berai di antara serangkaian objek yang tak ada habisnya. Akan menjadi mustahil untuk berpikir ke belakang dan berefleksi [*Nachdenken*], karena potensi positif, yaitu keunggulan positivitas, hanya mengizinkan antisipasi dan berpikir ke depan.

Negativitas dari "untuk-tidak" (*not-to*) juga menyediakan ciri esensial dari kontemplasi. Dalam meditasi Zen, misalnya, seseorang mencoba mencapai negativitas murni dari "untuk-tidak"—yakni, kehampaan—dengan membebaskan diri dari Sesuatu yang mendesak dan menerjang. Meditasi semacam itu adalah proses yang sangat aktif; yakni, ia mewakili apa pun kecuali kepasifan. Latihan tersebut berusaha mencapai titik kedaulatan di dalam diri sendiri, untuk menjadi penengah/pusat. Jika seseorang bekerja dengan potensi positif, ia akan berdiri di bawah belas kasihan objek dan menjadi sepenuhnya pasif. Secara paradoks, hiperaktivitas mewakili bentuk melakukan sesuatu yang sangat pasif, yang menghalangi kemungkinan tindakan bebas. Ia didasarkan pada potensi positif yang telah dibuat absolut dengan mengeksklusi segala hal lainnya.

KASUS BARTLEBY

Karya Melville, *Bartleby*, yang sering kali menjadi objek interpretasi metafisika dan teologis,[1] juga mengizinkan pembacaan patologis. "Kisah Wall Street"[2] ini menggambarkan dunia kerja yang tidak manusiawi yang para penghuninya telah merosot ke keadaan *animal laborans*. Atmosfer kantor yang menyeramkan, tercekik oleh gedung-gedung pencakar langit di segala sisi, sangat memusuhi kehidupan dan digambarkan secara mendetail. Kurang dari tiga meter dari jendela menjulang "tembok bata yang tinggi, hitam karena usia dan naungan abadi"(5). Ruang kerja tersebut, yang tampak seperti "bak penampungan air berbentuk persegi yang besar," terbukti "kekurangan apa yang disebut pelukis lanskap sebagai 'kehidupan'"(5). Melankolia dan kemuraman sering kali disebutkan, dan mereka menjadi suasana dasar bagi narasi tersebut. Semua asisten pengacara menderita gangguan neurotik. "Turkey," misalnya, berlarian dalam "aktivitas tanpa beban yang aneh, meradang, gelisah, dan terbang melayang"(6). Masalah pencernaan psikosomatis mengganggu asisten yang ambisius secara berlebihan, "Nippers," yang menggemeretakkan giginya terus-menerus dan mendesiskan kutukan melaluinya. Dalam hiperaktivitas neurotik mereka, figur-figur ini mewakili kutub yang berlawanan dengan Bartleby, yang jatuh ke dalam imobilitas (ketidakberdayaan bergerak) yang sunyi. Bartleby menunjukkan gejala-gejala khas neurastenia (kelemahan saraf). Dalam sudut pandang ini, frasa khasnya, "Saya lebih suka untuk tidak melakukannya" (*I would prefer not to*), tidak mengekspresikan potensi negatif dari "untuk-tidak" maupun insting untuk menunda dan menangguhkan yang esensial bagi "keruhanian". Sebaliknya, frasa tersebut melambangkan kurangnya dorongan dan apatisme, yang menyegel kehancuran Bartleby.

Masyarakat yang digambarkan Melville masih merupakan masyarakat disipliner. Tembok-tembok dan sekat-sekat, elemen-elemen arsitektur disipliner, melintasi seluruh narasi. Lagipula, *Bartleby* menceritakan "Kisah Wall-Street". "Tembok" (*wall*) adalah salah satu kata yang paling sering digunakan. Referensi sering kali tertuju pada "tembok mati" (*dead wall*): "Keesokan harinya aku memperhatikan bahwa Bartleby tidak melakukan apa-apa selain berdiri di depan jendelanya dalam lamunan tembok matinya"(28). Bartleby bekerja di balik layar dan menatap kosong pada "tembok bata mati." Tembok itu selalu dikaitkan dengan kematian.[3] Terakhir, namun tidak kalah pentingnya, masyarakat disipliner ditandai oleh motif berulang berupa penjara bertembok tebal yang disebut "*Tombs*"

(Makam-makam). Di sana, semua kehidupan dipadamkan. Bartleby akhirnya mendarat di *Tombs* dan mati dalam keterasingan dan kesendirian yang utuh. Ia masih mewakili subjek-kepatuhan. Ia tidak menunjukkan gejala depresi, yang merupakan ciri khas masyarakat prestasi modern-akhir. Perasaan ketidakcukupan, inferioritas (rasa rendah diri), atau ketakutan akan kegagalan tidak termasuk dalam rumah tangga emosional Bartleby. Celaan diri yang konstan dan auto-agresi tidak dikenal olehnya. Ia tidak menghadapi perintah untuk menjadi dirinya sendiri yang menjadi ciri khas masyarakat prestasi modern-akhir. Bartleby tidak gagal dalam proyek menjadi sebuah "Aku". Pekerjaan menyalin yang monoton—satu-satunya aktivitas yang harus ia lakukan—tidak menyisakan ruang bebas di mana inisiatif pribadi akan terbukti perlu, atau bahkan mungkin. Apa yang membuat Bartleby sakit bukanlah positivitas atau kemungkinan yang berlebihan. Ia tidak dibebani oleh perintah modern-akhir untuk membiarkan dirinya mekar [*das Ich selbst beginnen zu lassen*]. Aktivitas menyalin, khususnya, tidak mengizinkan inisiatif. Bartleby, yang masih hidup dalam masyarakat konvensional dan institusional, tidak mengenal kehabisan tenaga ego yang mengarah pada kelelahan-Aku yang depresif.

Interpretasi ontoteologis Agamben mengenai *Bartleby*, yang tidak memberikan perhatian pada elemen-elemen patologis, sudah karam pada fakta-fakta narasi. Ia juga gagal menyadari perubahan struktur mental [*psychischer Strukturwandel*] pada masa sekarang. Secara problematis, Agamben mengangkat Bartleby ke posisi metafisika dari potensi tertinggi:

> Inilah konstelasi filosofis di mana penyalin Bartleby berasal. Sebagai seorang penyalin yang telah berhenti menulis, Bartleby adalah figur ekstrem dari Kenihilan yang darinya semua penciptaan berasal; dan pada saat yang sama, ia membentuk pembelaan yang paling teguh atas Kenihilan ini sebagai aktualitas yang murni dan absolut. Penyalin tersebut telah menjadi loh tulisan; ia sekarang bukan apa-apa selain lembaran putihnya sendiri.[4]

Melalui logika ini, Bartleby mewujudkan "pikiran"—sebuah "keberadaan dari potensi murni"—sebagaimana dilambangkan oleh loh kosong (yang di atasnya belum tertulis apa pun).[5]

Bartleby tidak menunjukkan referensi pada diri sendiri maupun referensi pada apa pun yang lain. Ia eksis tanpa dunia dan ia absen serta apatis. Jika ia dianggap sebagai "lembaran putih" sama sekali, hal itu karena ia telah dikosongkan dari hubungan apa pun dengan dunia atau makna. "Mata suram" Bartleby(45) sudah berbicara menentang kemurnian potensi ilahi yang seharusnya ia wujudkan. Hal yang sama tidak meyakinkannya adalah ketika Agamben mengklaim bahwa penolakan keras kepala Bartleby untuk menulis mengumumkan kekuatan dari kemampuan untuk melakukannya—bahwa penanggalan radikalnya atas kehendak [*das Wollen*] menandakan *potentia absoluta*. Dalam pandangan Agamben, penolakan Bartleby bersifat kerigmatis. Ia mewujudkan "keberadaan murni tanpa predikat apa pun."

Agamben menjadikan Bartleby sebagai pembawa pesan malaikat, Malaikat Kabar Sukacita, yang, terlepas dari itu semua, "tidak mempredikasikan apa-apa dari apa-apa."[6] Dengan demikian, ia mengabaikan fakta bahwa Bartleby menolak setiap "urusan" (*errand*). Ia dengan teguh menolak untuk mengirim surat: "'Bartleby,' kataku, 'Ginger Nut sedang pergi; pergi sajalah sebentar ke Kantor Pos, maukah kau?' . . . 'Aku lebih suka tidak melakukannya'"(19). Sebagaimana telah diketahui luas, kisah tersebut diakhiri dengan tambahan aneh bahwa Bartleby sebelumnya bekerja sebagai pegawai di Kantor Surat Mati (*Dead Letter Office*):

Surat-surat mati! bukankah itu terdengar seperti manusia mati? Bayangkan seorang manusia yang menurut kodrat dan nasib buruknya rentan terhadap keputusasaan yang pucat, mungkinkah ada bisnis yang tampak lebih cocok untuk memperparahnya selain penanganan surat-surat mati yang terus-menerus ini dan menyortirnya untuk dibakar dalam api?(46)

Diliputi keraguan, sang narator-pengacara berseru: "Dalam urusan-urusan kehidupan, surat-surat ini melesat menuju kematian." *Dasein* Bartleby adalah sebuah keberadaan-menuju-kematian yang negatif. Negativitas ini bertentangan dengan interpretasi ontoteologis Agamben, yang menjadikan Bartleby sebagai pembawa kabar tentang Penciptaan kedua—tentang de-kreasi (pengawaharifyataan/penciutnyataan) [*Ent-Schöpfung*] yang membatalkan perbatasan antara apa yang telah ada dan apa yang belum, antara Keberadaan dan Kenihilan.

Melville membiarkan sebuah tunas kecil kehidupan muncul di *Tombs*. Namun, mengingat keputusasaan yang mutlak, kehadiran maut yang masif, "rumput yang terpenjara"(45) kecil ini hanya menggarisbawahi negativitas dari alam kematian tersebut. Kata-kata penghiburan yang ditujukan pengacara kepada Bartleby yang dipenjara juga tidak memberikan bantuan: "Tidak ada celaan yang melekat padamu karena berada di sini. Dan lihat, tempat ini tidak sesedih yang dibayangkan orang. Lihat, ada langit di sana dan di sini ada rumput." Tanpa terkesan, Bartleby menjawab, "Aku tahu di mana aku berada"(43). Agamben menginterpretasikan langit dan rumput sebagai tanda-tanda mesianik. Petak rumput kecil tersebut—satu-satunya tanda kehidupan di tengah-tengah alam kematian—hanya menambah kekosongan yang tanpa harapan. "Dalam urusan-urusan kehidupan, surat-surat ini melesat menuju kematian"; inilah pesan sentral dari kisah tersebut. Semua upaya untuk hidup [*Bemühungen ums Leben*] berujung pada kematian.

Karya Kafka, *Hunger Artist*, mengandung lebih sedikit ilusi. Kematiannya, yang tidak diperhatikan siapa pun, memberikan kelegaan besar bagi para penonton—"bahkan yang paling tidak peka pun merasa itu menyegarkan."[7] Kematiannya memberi ruang bagi macan kumbang muda, yang mewujudkan kegembiraan hidup yang bebas dari hasrat:

> Makanan yang disukainya dibawakan kepadanya tanpa ragu oleh para petugas; ia tampaknya bahkan tidak merindukan kebebasannya; tubuhnya yang mulia,

> dilengkapi hampir sampai meledak dengan semua yang dibutuhkannya, tampaknya membawa kebebasan di sekelilingnya juga; kebebasan itu tampaknya bersembunyi di suatu tempat di rahangnya; dan kegembiraan hidup mengalir dengan gairah yang begitu membara dari tenggorokannya sehingga bagi para penonton tidaklah mudah untuk menahan guncangan tersebut. Tetapi mereka menguatkan diri, mengerumuni kandang itu, dan tidak mau beranjak.[8]

Sebaliknya, sang seniman lapar mendapatkan perasaan kebebasan hanya dari negativitas penolakan; perasaan ini sama semunya [*scheinhaft*] dengan kebebasan yang dijaga macan kumbang "di rahangnya." Demikian pula, Bartleby didatangi oleh "Tuan Cutlets," yang terlihat seperti sepotong daging. Ia memuji lembaga itu dan berusaha membujuk temannya untuk makan:

> Berharap Anda merasa nyaman di sini, Tuan;—pekarangan luas—apartemen sejuk, Tuan—berharap Anda akan tinggal bersama kami beberapa lama—berusaha membuatnya menyenangkan. Bolehkah Nyonya Cutlets dan saya mendapatkan kesenangan dari kebersamaan Anda untuk makan malam, Tuan, di ruang pribadi Nyonya Cutlets?(44)

Apa yang dikatakan pengacara dalam merespons Tuan Cutlets setelah kematian Bartleby terdengar hampir ironis: "'Eh!—Dia sedang tidur, bukan?' 'Bersama para raja dan konselor,' bisikku"(45). Narasi tersebut tidak bermuara pada harapan mesianik. Ketika Bartleby mati, "pilar terakhir dari beberapa kuil yang runtuh" jatuh. Ia tenggelam seperti "bangkai kapal di tengah Atlantik." Frasa Bartleby, "Saya lebih suka untuk tidak melakukannya," menentang interpretasi Kristologis-mesianik apa pun. "Kisah Wall Street" ini bukanlah kisah tentang de-kreasi [*Ent-Schöpfung*], melainkan sebuah kisah tentang kehabisan tenaga (keletihan) [*Erschöpfung*]. Seruan yang mengakhiri kisah ini adalah sebuah ratapan sekaligus tuduhan: "Ah Bartleby! Ah kemanusiaan!"

MASYARAKAT KELELAHAN

Kelelahan memiliki hati yang luas.
—Maurice Blanchot

Sebagai masyarakat keaktifan [*Aktivgesellschaft*], masyarakat prestasi secara perlahan sedang berkembang menjadi masyarakat doping. Sementara itu, ungkapan negatif "doping otak" telah digantikan oleh "neuro-peningkatan" (*neuro-enhancement*). Doping memungkinkan seseorang untuk mencapai sesuatu tanpa mencapainya, boleh dikatakan demikian. Sekarang bahkan ilmuwan serius mengklaim bahwa adalah hal yang tidak bertanggung jawab jika tidak menggunakan zat semacam ini. Seorang ahli bedah yang mampu mengoperasi dengan konsentrasi lebih besar melalui neuro-enhancer akan membuat lebih sedikit kesalahan dan mampu menyelamatkan lebih banyak nyawa. Penggunaan neuro-enhancer secara umum pun tidak dipandang sebagai masalah. Seseorang hanya perlu memastikan keadilan—yakni, dengan menyediakannya untuk semua orang. Jika doping juga diizinkan dalam olahraga, ia akan merosot menjadi perlombaan farmasi. Terlepas dari itu, pelarangan sederhana tidak dapat mencegah tubuh maupun manusia secara keseluruhan dari menjadi sebuah mesin-performa [*Leistungsmaschine*] yang seharusnya berfungsi tanpa gangguan dan memaksimalkan prestasi. Doping hanyalah satu konsekuensi dari perkembangan ini, yang mana hidup itu sendiri [*Lebendigkeit*]—sebuah fenomena yang sangat kompleks—direduksi menjadi fungsi-fungsi dan kapasitas vital semata. Sebagai sisi lainnya, masyarakat prestasi dan keaktifan menghasilkan kelelahan yang berlebihan dan kehabisan tenaga (*exhaustion*). Kondisi psikis ini mencirikan dunia yang miskin akan negativitas dan sebaliknya didominasi oleh positivitas berlebih. Ini bukanlah reaksi imunologis yang mengandaikan negativitas dari Yang Liyan secara imunologis. Sebaliknya, hal itu disebabkan oleh terlalu banyaknya positivitas. Berlebihnya peningkatan prestasi mengarah pada infark psikis.

Kelelahan dalam masyarakat prestasi adalah kelelahan yang soliter (menyendiri); ia memiliki efek memisahkan dan mengisolasi. Peter Handke, dalam "*Essay on Tiredness*",[1] menyebutnya "kelelahan yang memecah-belah": "keduanya sudah... secara tak terelakkan mundur, masing-masing ke dalam... kelelahan privat, bukan milik kita, melainkan milikku di sini dan milikmu di sana"(8). Kelelahan yang memecah-belah ini menyerang seseorang dengan "kebisuan dan kebutaan tatapan

[*mit Blickunfähigkeit*]". "Aku" yang terisolasi [*das Ich*] memenuhi bidang pandang sepenuhnya:

Tidak pernah dalam seluruh dunia ini aku bisa mengatakannya padanya: "Aku lelah terhadapmu"—aku tidak pernah bisa mengucapkan kata sederhana "lelah" (yang jika kita berdua meneriakkannya sekaligus, mungkin akan membebaskan kita dari neraka individu masing-masing). Kelelahan semacam itu menghancurkan kekuatan kita untuk bicara, menghancurkan jiwa kita.(8)

Kelelahan semacam ini terbukti mengandung kekerasan karena ia menghancurkan segala yang bersifat komunal atau dimiliki bersama, menghancurkan kedekatan, bahkan bahasa itu sendiri: "Dikutuk untuk tetap membisu, jenis kelelahan seperti itu mendorong kita pada kekerasan. Sebuah kekerasan yang barangkali mengekspresikan dirinya hanya dalam cara melihat kita, yang mendistorsi orang lain"(9).

Handke menempatkan kelelahan yang pandai berbicara, yang melihat, dan yang mendamaikan sebagai lawan dari kelelahan yang membisu, buta, dan memecah-belah. Sebagai "semakin-banyak-dari-Aku-yang-lebih-sedikit" [*Mehr des weniger Ich*](41), kelelahan yang pertama membuka "celah-di antara" dengan melonggarkan kekangan ego.[2] Aku tidak sekadar melihat Yang Lain; melainkan aku juga *adalah* Yang Lain, dan "[Y]ang Lain juga menjadi aku"(38).[3] Celah-di antara itu adalah ruang keramah-tamahan-sebagai-indiferensi (ketidakpedulian), di mana "tidak ada siapa pun dan tidak ada apa pun yang mendominasi atau memerintah"(19).[4] Seiring mengecilnya sang Aku, gravitasi keberadaan beralih dari ego ke dunia. Ini adalah "kelelahan yang mempercayai dunia" [*weltvertrauende Müdigkeit*](33),[5] sedangkan kelelahan-Aku—"kelelahan soliter"(5)—adalah kelelahan tanpa-dunia, kelelahan penghancur-dunia. Kelelahan yang mempercayai "membuka" Aku dan "memberi ruang"(34) bagi dunia. Ia membangun kembali "dualitas" yang dihancurkan total oleh kelelahan soliter. Seseorang melihat, dan seseorang dilihat. Seseorang menyentuh, dan seseorang disentuh: "kelelahan sebagai menjadi-yang-dapat-diakses, sebagai kemungkinan untuk disentuh dan sebagai kemampuan untuk menyentuh sebagai balasannya"(25). Hal ini membuat kelesuan dan keberadaan tetap dimungkinkan sejak awal. Lebih sedikit Aku berarti lebih banyak dunia: "Sekarang kelelahan adalah temanku. Aku kembali ke dunia lagi"(28).

"Kelelahan fundamental" [*fundamental tiredness*] semacam itu (37) menyatukan semua bentuk eksistensi dan koeksistensi yang melenyap dalam arus aktivitas yang diabsolutkan. Namun, hal itu tidak sama dengan keadaan keletihan di mana seseorang terbukti tidak mampu melakukan apa-apa. Sebaliknya, ia mewakili kapasitas yang unik. "Kelelahan fundamental" memberikan inspirasi. Ia membiarkan spirit/intelek [*Geist*] untuk muncul. Dengan demikian, "inspirasi kelelahan" melibatkan tidak-melakukan:

> Jadi mari kita buat nyanyian pujian Pindar, bukan untuk pemenang melainkan untuk manusia yang lelah. Aku membayangkan jemaat Pantekosta yang menerima Roh Kudus semuanya dalam keadaan lelah. Inspirasi kelelahan memberi tahu mereka bukan soal apa yang seharusnya, melainkan tentang apa yang mereka *tidak perlu* menjadi.(41)

Kelelahan memungkinkan manusia untuk mengalami ketenangan unik [*Gelassenheit*], sebuah "tidak-melakukan" yang tentram. Ini bukanlah keadaan di mana indra melemah atau tumpul. Sebaliknya, ia membangkitkan jenis visibilitas (keterlihatan) khusus. Maka dari itu, Handke berbicara tentang "kelelahan yang jujur/terbuka," yang memberikan akses pada bentuk-bentuk panjang dan lambat yang luput dari hiperperhatian yang pendek dan cepat: "Kelelahanku mengartikulasikan kekacauan dari persepsi yang mentah... dan dengan bantuan ritme memberinya sebuah bentuk—bentuk sejauh mata memandang"(29). Semua bentuk itu lambat. Setiap bentuk adalah jalan memutar. Ekonomi efisiensi dan akselerasi membuat mereka menghilang. Bagi Handke, kelelahan yang dalam naik menjadi bentuk keselamatan, sebuah bentuk peremajaan. Ia mengembalikan rasa takjub ke dunia: "Odiseus yang lelah memenangkan cinta Nausicaä. Kelelahan membuatmu lebih muda daripada dirimu yang pernah ada. ... Segalanya menjadi luar biasa dalam ketenangan kelelahan"(41).

Handke menempatkan tangan-yang-bermain—yang tidak menggenggam dengan gigih—berseberangan dengan tangan yang bekerja kasar, tangan yang mencengkeram: "setiap malam... aku menyaksikan kelelahan yang tumbuh dari banyak anak kecil...: tidak ada lagi keserakahan, tidak ada kegiatan merampas benda-benda, yang ada hanya kesukaan bermain"(42). Kelelahan yang dalam melonggarkan kekangan identitas. Segalanya berkelap-kelip, berkedip, dan bergetar di tepiannya. Segala benda menjadi kurang deterministik (kurang tetap) dan lebih berpori serta kehilangan sebagian ketegasannya. Ketidakpedulian khusus ini memberikan mereka aura keramah-tamahan. Delimitasi kaku sehubungan dengan lingkungan seseorang ditangguhkan: "dalam kelelahan fundamental semacam itu, benda-benda tidak pernah memanifestasikan diri sendirian melainkan selalu berkaitan dengan benda-benda lainnya, dan sekalipun jumlahnya tidak banyak, mereka semua akan bersama pada akhirnya"(37). Kelelahan ini menemukan persahabatan yang mendalam dan memungkinkan kita membayangkan komunitas yang tidak membutuhkan kepemilikan maupun kekerabatan [*Verwandtschaft*]. Manusia dan benda menunjukkan diri mereka terhubung melalui kata hubung "dan" yang ramah. Handke melihat komunitas yang unik ini, komunitas dari yang singular ini, sudah diprebayangkan dalam lukisan benda mati (still-life) Belanda:

> Aku memiliki sebuah imaji untuk "segalanya di dalam satu": bunga-bunga lukisan benda mati Belanda abad ketujuh belas itu, di mana seekor kumbang, seekor siput, seekor lebah, atau seekor kupu-kupu hinggap senyata kehidupan

> di atas bunga-bunga, dan meskipun tidak satu pun dari mereka yang mungkin menduga kehadiran yang lainnya, mereka semua berada di sana bersama saat itu, saatku.(38)

Kelelahan Handke bukanlah "kelelahan-Aku"; ia bukanlah kelelahan dari ego yang kehabisan tenaga. Ia menyebutnya "kelelahan-Kita"(15). Aku tidak lelah "terhadapmu," sebagaimana ia menyatakannya, melainkan Aku lelah "bersamamu"(26): "Maka kami duduk—dalam ingatanku selalu di luar ruangan di bawah matahari sore—menikmati kelelahan bersama kami terlepas dari apakah kami sedang bicara atau tidak. ... Awan kelelahan, kelelahan yang sangat halus, menyatukan kami saat itu"(15).

Kelelahan karena kehabisan tenaga adalah kelelahan dari potensi positif. Ia membuat seseorang tidak mampu melakukan sesuatu. Kelelahan yang menginspirasi adalah kelelahan dari potensi negatif, yakni dari "untuk-tidak". Sabat juga—sebuah kata yang aslinya berarti berhenti [*aufhören*]—adalah hari "untuk-tidak"; berbicara dengan Heidegger, ia adalah hari yang bebas dari segala "demi-untuk-tujuan-tertentu", dari segala kepedulian (*care*). Ini adalah soal interval [*Zwischenzeit*]. Setelah menciptakannya, Tuhan menyatakan Hari Ketujuh sebagai suci. Yakni, hari "demi-untuk-tujuan" bukanlah hari sakral, melainkan hari "untuk-tidak", sebuah hari di mana penggunaan hal yang tak berguna terbukti dimungkinkan. Itu adalah hari kelelahan. Interval adalah waktu tanpa kerja, sebuah waktu dari dan untuk bermain [*Spielzeit*]; ia juga berbeda dari definisi Heidegger tentang waktu, yang esensinya adalah soal kepedulian dan kerja. Handke mendeskripsikan interval ini sebagai waktu damai. Kelelahan bersifat melucuti senjata. Dalam tatapan yang panjang dan lambat dari orang yang lelah, ketetapan hati [*Entschlossenheit*] menyerah pada keadaan tenang. Interval, waktu-sela di antaranya, adalah periode dari ketidakpedulian-sebagai-keramah-tamahan:

> Aku telah berbicara di sini mengenai kelelahan di waktu damai, dalam periode transisi saat ini. Pada jam-jam tersebut ada kedamaian. ... Dan bagian yang mengejutkan adalah kelelahanku tampak berpartisipasi dalam kedamaian sesaat ini, karena tatapanku melucuti setiap isyarat dari gerak kekerasan, konflik, atau bahkan sikap tidak ramah, sebelum hal itu dimulai.(29–30)

Handke membayangkan sebuah agama imanen dari kelelahan. "Kelelahan fundamental" menangguhkan isolasi egologis dan membangun sebuah komunitas yang tidak memerlukan kekerabatan. Di sini sebuah ritme [*Takt*] tertentu muncul yang membawa pada keselarasan [*Zusammenstimmung*], kedekatan, dan tetanggaan [*Nachbarschaft*] tanpa koneksi kekeluargaan atau fungsional: "Seorang lelaki lelah tertentu dapat dilihat sebagai Orpheus baru; binatang yang paling liar berkumpul di sekitarnya dan akhirnya mampu bergabung dalam kelelahannya. Kelelahan memberi nada dasar pada individu-individu yang tercerai-berai"(41).[6] "Jemaat Pantekosta" yang menginspirasi tidak-melakukan berdiri berlawanan

dengan masyarakat aktivitas. Handke membayangkannya sebagai orang-orang yang semuanya "dalam keadaan lelah"(41). Ini adalah sebuah masyarakat dari mereka yang lelah dalam cara yang istimewa. Jika "jemaat Pantekosta" menawarkan sinonim bagi masyarakat masa depan, masyarakat yang akan datang mungkin juga akan disebut sebagai masyarakat kelelahan.

MASYARAKAT BURNOUT

Dalam sebuah kisah yang sangat samar—"Prometheus"—Kafka melakukan beberapa modifikasi terhadap legenda Yunani. Hasil pengerjaan ulangnya berbunyi, "Para dewa menjadi jemu, elang-elang menjadi jemu, luka itu menutup dengan letih."[1] Saya ingin melakukan revisi lebih lanjut terhadap versi Kafka dan mengubahnya menjadi sebuah adegan intrapsikis: subjek-prestasi kontemporer yang menimbulkan kekerasan terhadap, dan mengobarkan perang dengan, dirinya sendiri. Sebagaimana semua orang tahu, Prometheus juga membawakan pekerjaan bagi umat manusia ketika ia memberikan karunia api kepada manusia fana. Subjek-prestasi hari ini menganggap dirinya bebas padahal kenyataannya ia terikat seperti Prometheus. Elang yang memakan hati yang terus tumbuh kembali itu dapat ditafsirkan sebagai *alter ego* sang subjek. Dilihat dengan cara ini, hubungan antara Prometheus dan sang elang merepresentasikan sebuah hubungan auto-eksploitasi (eksploitasi diri). Rasa sakit pada hati—sebuah organ yang sebenarnya tidak dapat merasakan sakit—dikatakan sebagai kelelahan. Prometheus, subjek dari auto-eksploitasi, telah dicengkeram oleh kepayahan yang luar biasa.

Meskipun demikian, Kafka membayangkan sebuah kelelahan yang menyembuhkan: luka itu menutup dengan letih. Ia berdiri berseberangan dengan "kelelahan-Aku", di mana ego menjadi jenuh dan menguras dirinya sendiri; kelelahan semacam itu berasal dari redundansi (pengulangan berlebih) dan keberulangan sang ego. Namun, jenis kelelahan yang lain juga eksis; di sini, ego menanggalkan dirinya ke dalam dunia [*das Ich verläßt sich auf die Welt hin*]; ia adalah kelelahan sebagai "semakin-banyak-dari-Aku-yang-lebih-sedikit" [*Mehr des weniger Ich*], "kelelahan sehat yang mempercayai dunia."[2] Kelelahan-Aku, sebagai kelelahan soliter, adalah kelelahan tanpa-dunia dan penghancur-dunia; ia melenyapkan semua referensi pada Yang Lain demi referensi-diri narsistik.

Psikis subjek-prestasi hari ini berbeda dari psikis subjek disipliner. Ego, sebagaimana didefinisikan Freud, adalah subjek disipliner yang kita kenal baik. Aparatus psikis Freud adalah aparatus represif dengan perintah dan larangan yang menundukkan serta merepresi. Seperti halnya masyarakat disiplin, aparatus psikis membangun tembok, ambang pintu, perbatasan, dan penjaga. Karena alasan ini, psikoanalisis Freudian hanya mungkin dilakukan dalam masyarakat

represif yang mendasarkan organisasinya pada negativitas larangan dan perintah. Namun, masyarakat kontemporer adalah masyarakat prestasi; semakin lama, ia menanggalkan negativitas larangan serta perintah dan menampilkan dirinya sebagai masyarakat kebebasan. Kata kerja modal yang menentukan masyarakat prestasi bukanlah "Harus" (*Should*) ala Freudian, melainkan "Bisa" (*Can*). Transformasi sosial ini melibatkan restrukturisasi intrapsikis. Subjek-prestasi modern-akhir memiliki psikis yang sepenuhnya berbeda dari subjek-kepatuhan yang menjadi dasar psikoanalisis Freud. Aparatus psikis Freud didominasi oleh negasi [*Verneinung*], represi, dan ketakutan akan pelanggaran batas. Ego adalah sebuah "pusat kecemasan" [*Angststätte*].[3] Sebaliknya, subjek-prestasi modern-akhir miskin akan negasi. Ia adalah subjek afirmasi. Jika ketidaksadaran niscaya terhubung dengan negativitas dari negasi dan represi [*Verdrängung*], maka subjek-prestasi modern-akhir tidak lagi memiliki ketidaksadaran. Ia adalah ego pasca-Freudian. Ketidaksadaran Freudian bukanlah sebuah formasi yang eksis di luar waktu. Ia adalah produk dari masyarakat disiplin—didominasi oleh negativitas larangan dan represi—yang telah lama kita tinggalkan.

Pekerjaan yang dilakukan oleh ego Freudian terutama melibatkan pemenuhan kewajiban. Dalam hal ini, ia berbagi fitur dengan subjek-kepatuhan Kantian. Bagi Kant, hati nurani menempati posisi superego. Subjek moral Kant juga tunduk pada "kekuasaan" [*Gewalt*]:

> Setiap manusia memiliki hati nurani dan mendapati dirinya diamati, diancam, dan secara umum, dijaga dalam ketakwaan (rasa hormat yang dibarengi rasa takut) oleh seorang hakim internal; dan otoritas yang menjaga hukum di dalam dirinya ini bukanlah sesuatu yang ia buat sendiri (secara sukarela), melainkan sesuatu yang menyatu dalam keberadaannya.[4]

Subjek Kantian, seperti subjek Freudian, terbelah di dalam diri. Ia bertindak atas perintah Yang Lain; namun, Yang Lain ini juga merupakan bagian dari dirinya sendiri:

> Kini, predisposisi intelektual dan (karena ini adalah pemikiran tentang tugas) predisposisi moral orisinal yang disebut hati nurani ini bersifat aneh karena, meskipun urusannya adalah urusan manusia dengan dirinya sendiri, seseorang yang dipaksa oleh nalar melihat dirinya terpaksa menjalankan hal tersebut seolah-olah atas perintah orang lain.[5]

Atas dasar keterbelahan ini, Kant berbicara tentang "diri yang digandakan" atau "kepribadian ganda".[6] Subjek moral secara bersamaan adalah terdakwa dan hakim.

Subjek-kepatuhan bukanlah subjek keinginan atau kesenangan, melainkan subjek kewajiban. Dengan demikian, subjek Kantian mengejar pekerjaan demi kewajiban dan merepresi "kecondongan/hasrat"-nya. Di sini, Tuhan—sang "mahluk

moral yang mahakuasa" itu—tidak hanya muncul sebagai instansi penghukuman dan kecaman, melainkan juga (dan ini adalah fakta yang sangat penting, yang jarang mendapatkan perhatian semestinya) sebagai instansi gratifikasi. Sebagai subjek kewajiban, subjek moral merepresi semua hasrat menyenangkan demi kebajikan; Tuhan, yang melambangkan moralitas, mengganjar jerih payah yang dilakukan dengan menyakitkan itu dengan kebahagiaan [*Glückseligkeit*]. Kebahagiaan "didistribusikan secara proporsional dengan moralitas [*Sittlichkeit*]".[7] Subjek moral, yang menerima penderitaan demi moralitas, boleh merasa sangat yakin akan gratifikasi. Tidak ada ancaman krisis gratifikasi yang terjadi, karena Tuhan tidak menipu: Dia dapat dipercaya.

Subjek-prestasi modern-akhir tidak mengejar pekerjaan demi kewajiban. Maksimalnya bukanlah kepatuhan, hukum, dan pemenuhan obligasi, melainkan kebebasan, kesenangan, dan kecondongan/hasrat. Yang terpenting, ia mengharapkan keuntungan kenikmatan dari kerja. Ia bekerja untuk kesenangan dan tidak bertindak atas perintah Yang Lain. Sebaliknya, ia terutama mendengarkan dirinya sendiri. Lagipula, ia harus menjadi pengusaha bagi dirinya sendiri [*Unternehmer seiner selbst*]. Dengan cara ini, ia membebaskan diri dari negativitas "Yang Lain yang memerintah [*gebietender Andere*]". Namun, kebebasan dari Yang Lain seperti itu tidak hanya bersifat emansipatif dan membebaskan. Dialektika kebebasan berarti mengembangkan kendala-kendala baru. Kebebasan dari Yang Lain beralih menjadi relasi-diri narsistik, yang menyebabkan banyak gangguan psikis yang menimpa subjek-prestasi hari ini.

Ketiadaan relasi dengan Yang Lain menyebabkan krisis gratifikasi. Sebagai sebuah pengakuan, gratifikasi mengandaikan instansi dari Yang Lain (atau "Pihak Ketiga"). Mustahil untuk mengganjar diri sendiri atau mengakui diri sendiri. Bagi Kant, Tuhan merepresentasikan instansi gratifikasi: Dia menghargai dan mengakui pencapaian moral. Karena struktur gratifikasi telah terganggu, subjek-prestasi merasa terpaksa untuk berprestasi lebih banyak lagi. Ketiadaan relasi dengan Yang Lain, dengan demikian, merupakan syarat transendental bagi munculnya krisis gratifikasi itu sendiri. Namun, relasi produksi kontemporer juga bertanggung jawab. Sebuah karya [*Werk*] yang definitif, sebagai hasil dari kerja [*Arbeit*] yang selesai, tidak lagi mungkin terjadi hari ini. Relasi produksi kontemporer menghalangi penuntasan. Sebaliknya, seseorang bekerja menuju keterbukaan yang tak terbatas. Bentuk-bentuk penuntas [*Abschlußformen*] yang memiliki awal dan akhir terbukti kurang.

Richard Sennett juga melacak krisis gratifikasi pada gangguan narsistik dan ketiadaan relasi dengan Yang Lain:

> Sebagai gangguan karakter, narsisme adalah kebalikan dari cinta-diri yang kuat. Keasyikan dengan diri sendiri tidak menghasilkan gratifikasi, ia

> menghasilkan luka pada diri sendiri; menghapus garis antara diri dan yang lain berarti bahwa tidak ada yang baru, tidak ada yang "lain," yang pernah memasuki diri; segala hal dilahap dan ditransformasi sampai seseorang mengira ia bisa melihat dirinya sendiri dalam diri orang lain—dan kemudian itu menjadi tidak bermakna. . . . Sang narsisis tidak lapar akan pengalaman (*experiences*), ia lapar akan Pengalaman (*Experience*). Selalu mencari ekspresi atau refleksi dari [diri sendiri]. . . . seseorang tenggelam dalam diri.[8]

Pengalaman [*Erfahrung*] melibatkan pertemuan dengan Yang Lain. Ia mengubah diri. Sebaliknya, Mengalami [*Erlebnis*] memperluas ego ke dalam Yang Lain, ke dalam dunia. Ia membandingkan (*com-pares*). Cinta pada diri sendiri masih ditentukan oleh negativitas sejauh ia mendevaluasi dan menangkis Yang Lain demi Milik-Sendiri. Milik-Sendiri menempatkan dirinya melawan Yang Lain. Dengan demikian, Yang Lain berfungsi untuk menjaga jarak. Cinta-diri berarti mengambil posisi eksplisit vis-à-vis (berhadapan) dengan Yang Lain. Narsisme, sebaliknya, mengaburkan batas. Jika seseorang menderita gangguan narsistik, ia tenggelam ke dalam dirinya sendiri. Ketika referensi kepada Yang Lain menghilang, tidak ada citra diri yang stabil yang dapat terbentuk.

Sennett dengan tepat menghubungkan gangguan psikis kontemporer dengan narsisme, namun ia menarik kesimpulan yang salah:

> Eskalasi ekspektasi yang terus-menerus sehingga perilaku saat ini tidak pernah memuaskan adalah kurangnya "penuntasan" (*closure*). Perasaan telah mencapai tujuan dihindari karena pengalaman tersebut kemudian akan terobjektifikasi; mereka akan memiliki wujud, bentuk, dan karenanya eksis secara independen dari diri sendiri. . . . Diri menjadi nyata hanya jika ia kontinu; ia kontinu hanya jika seseorang mempraktikkan penyangkalan diri. Ketika penuntasan benar-benar terjadi, pengalaman tampak terpisah dari diri, dan sehingga orang tersebut tampak terancam oleh kehilangan. Jadi, kualitas dari dorongan narsistik adalah bahwa ia harus menjadi kondisi subjektif yang terus-menerus.[9]

Sennett mempertahankan bahwa individu narsistik sengaja menghindari pencapaian tujuan: penuntasan menghasilkan bentuk yang dapat diobjektifikasi, yang karena memiliki substansi independen, justru memperlemah diri. Kenyataannya, justru kebalikannya yang berlaku. Ketidakmungkinan—yang dikondisikan secara sosial—atas bentuk penuntasan yang valid secara objektif dan definitif mendorong subjek ke dalam pengulangan-diri narsistik; akibatnya, ia gagal mencapai *gestalt*, citra diri yang stabil, atau karakter. Jadi, ini bukan soal sengaja "menghindari" pencapaian tujuan demi meningkatkan perasaan diri. Sebaliknya, perasaan telah mencapai tujuan itu tidak pernah muncul. Bukannya subjek narsistik tidak ingin mencapai penuntasan. Melainkan, ia tidak mampu sampai di sana. Ia kehilangan dirinya dan mencerai-beraikan dirinya ke dalam ketidakterbatasan yang

terbuka. Ketiadaan bentuk-bentuk penuntasan bergantung, salah satunya, pada faktor ekonomi: keterbukaan dan ketidaktuntasan menguntungkan pertumbuhan.

Histeria adalah penyakit psikis khas dari masyarakat disiplin yang menyaksikan pendirian psikoanalisis. Ia mengandaikan negativitas dari represi, larangan, dan negasi, yang mengarah pada pembentukan ketidaksadaran. Representasi-dorongan [*Triebrepräsentanzen*] yang telah didorong ke dalam ketidaksadaran memanifestasikan diri mereka, melalui sarana "konversi," sebagai gejala-gejala fisik yang menandai seseorang secara gamblang. Penderita histeria menunjukkan *morphe* (wujud) yang khas. Oleh karena itu, histeria mengakui morfologi; fakta ini membedakannya dari depresi.

Menurut Freud, "karakter" adalah fenomena negativitas, karena ia tidak mencapai wujud tanpa penyensoran yang terjadi dalam aparatus psikis. Oleh karena itu, ia mendefinisikannya sebagai "sebuah endapan dari ketertarikan objek (*object-cathexes*) yang ditinggalkan."[10] Ketika ego menyadari adanya ketertarikan objek yang terjadi dalam *id*, ia membiarkannya atau melawannya melalui proses represi. Karakter mengandung sejarah represi di dalamnya. Ia merepresentasikan hubungan tertentu antara ego dengan *id* dan superego. Sementara penderita histeria menunjukkan *morphe* yang khas, penderita depresi tidak memiliki bentuk; ia adalah amorf. Ia adalah manusia tanpa karakter. Seseorang mungkin bisa menggeneralisasi observasi ini dan menyatakan bahwa ego modern-akhir tidak memiliki karakter. Carl Schmitt mengatakan adalah sebuah "tanda konflik batin jika memiliki lebih dari satu musuh nyata."[11] Hal yang sama berlaku bagi teman. Mengikuti Schmitt, memiliki lebih dari satu teman sejati akan menandakan kurangnya karakter dan definisi. Teman-teman yang banyak di Facebook akan menawarkan bukti lebih lanjut akan kurangnya karakter dan definisi dari ego modern-akhir. Dalam istilah positif, manusia tanpa karakter seperti itu bersifat fleksibel, mampu mengambil wujud apa pun, memainkan peran apa pun, atau melakukan fungsi apa pun. Ketidakberwujudan ini—atau, secara bergantian, fleksibilitas—menciptakan efisiensi ekonomi tingkat tinggi.

Psikoanalisis mensyaratkan negativitas dari represi dan negasi. Ketidaksadaran dan represi, tegas Freud, bersifat "korelatif" sejauh mungkin. Sebaliknya, proses represi atau negasi tidak memainkan peran dalam penyakit psikis kontemporer seperti depresi, *burnout*, dan ADHD. Sebaliknya, mereka menunjukkan kelebihan positivitas, yakni, bukan lagi negasi melainkan ketidakmampuan untuk mengatakan tidak; mereka tidak menunjuk pada tidak-boleh-melakukan-apa-pun [*Nicht-Dürfen*], melainkan pada bisa-melakukan-segalanya [*Alles-Können*]. Oleh karena itu, psikoanalisis tidak menawarkan cara untuk mendekati fenomena-fenomena ini. Depresi bukanlah konsekuensi dari represi yang berasal dari instansi dominasi seperti superego. Depresi juga tidak mengizinkan "transferensi," yang menawarkan tanda-tanda tidak langsung tentang apa yang telah direpresi.

Dengan ide tentang kebebasan dan deregulasi, masyarakat prestasi kontemporer secara masif membongkar penghalang dan larangan yang membentuk masyarakat disiplin. Pembongkaran negativitas berfungsi untuk meningkatkan prestasi. Hal-hal mencapai keadaan disolusi (pencairan) umum dan tanpa batas—bahkan, sebuah keadaan promiskuitas umum—di mana tidak ada energi represi yang terpancar. Di mana moralitas seksual yang restriktif tidak mencegah impuls dorongan dari pemenuhan, waham paranoid tidak muncul—seperti halnya kasus Daniel Paul Schreber, yang oleh Freud dilacak kembali ke homoseksualitas yang direpresi. "Kasus Schreber" melambangkan masyarakat disiplin abad kesembilan belas, di mana larangan ketat terhadap homoseksualitas—bahkan, terhadap kesenangan dan hasrat secara keseluruhan—sangat mendominasi.

Ketidaksadaran tidak memainkan peran dalam depresi. Ia tidak lagi mengatur aparatus psikis dari subjek-prestasi yang depresif. Namun, Ehrenberg tetap memegang ide tersebut, yang justru membelokkan arah argumennya:

> Sejarah depresi telah membantu kita . . . memahami perputaran sosial dan mental ini. Kebangkitannya yang tak tertahankan merambah dua pasang perubahan yang telah memengaruhi individu pada paruh pertama abad kedua puluh:(1) pembebasan psikis dan ketidakamanan identitas serta(2) inisiatif individu dan ketidakmampuan untuk bertindak. Dua pasangan ini menampilkan risiko-risiko antropologis yang sedang bermain dalam gerakan dari konflik neurotik menuju ketidakcukupan depresif dalam bidang psikiatri. Individu tersebut muncul dari pertempuran untuk menghadapi pesan-pesan dari orang tak dikenal yang tidak dapat ia kendalikan ini, bagian yang tak tereduksi yang oleh orang Barat disebut sebagai ketidaksadaran.[12]

Menurut Ehrenberg, depresi melambangkan "apa yang tidak dapat dikendalikan" dan "tak tereduksi."[13] Ia berasal dari "konfrontasi antara gagasan tentang kemungkinan tak terbatas dan gagasan tentang apa yang tak terkendali."[14] Mengikuti penalaran ini, depresi terjadi ketika subjek yang berjuang untuk menampilkan inisiatif karam pada hal-hal yang tak terkendali. Namun, hal yang tak terkendali, yang tak tereduksi, dan yang tak dikenal—seperti ketidaksadaran—adalah figur-figur negativitas; mereka tidak lagi menjadi konstitutif bagi masyarakat prestasi, yang didominasi oleh positivitas berlebihan.

Freud memahami melankolia sebagai hubungan destruktif terhadap Yang Lain yang telah dijadikan bagian dari diri sendiri melalui identifikasi narsistik. Dalam proses ini, konflik asali dengan Yang Lain diinternalisasi dan ditransformasi menjadi hubungan-diri yang penuh konflik yang berujung pada pemiskinan ego dan auto-agresi. Namun, gangguan depresif dari subjek-prestasi kontemporer tidak mengikuti hubungan yang berkonflik dan ambivalen dengan Yang Lain yang sekarang telah menghilang. Tidak ada dimensi alteritas (ke-Liyan-an) yang terlibat. Depresi—yang sering kali berpuncak pada *burnout*—berasal dari referensi-diri yang terangsang

secara berlebihan, dipacu berlebihan, dan eksesif yang telah mengambil ciri-ciri destruktif. Subjek-prestasi yang lelah dan depresif menghancurkan dirinya sendiri, boleh dikatakan demikian. Ia lelah, letih oleh dirinya sendiri, dan berperang dengan dirinya sendiri. Sepenuhnya tidak mampu untuk melangkah keluar, untuk berdiri di luar dirinya, untuk bersandar pada Yang Lain, pada dunia, ia mengunci rahangnya pada dirinya sendiri; secara paradoks, hal ini menyebabkan diri menjadi keropos dan kosong. Ia habis terbakar dalam sebuah perlombaan tikus yang ia jalankan melawan dirinya sendiri.

Media baru dan teknologi komunikasi juga mengencerkan keberadaan-bagi-ke-Liyan-an [*Sein zum Anderen*]. Dunia virtual miskin akan alteritas dan resistansi (perlawanan) [*Widerständlichkeit*] yang ditampilkannya. Dalam ruang-ruang virtual, ego secara praktis dapat bergerak independen dari "prinsip realitas," yang seharusnya menyediakan prinsip alteritas dan resistansi. Dalam semua ruang imajiner virtualitas, ego narsistik pertama-tama dan terutama bertemu dengan dirinya sendiri. Semakin lama, virtualisasi dan digitalisasi membuat hal-hal yang nyata menghilang, yang padahal ia menyatakan dirinya terutama melalui resistansinya. Hal yang nyata adalah sebuah sandaran/jeda (*stay*) dalam makna ganda kata tersebut. Ia tidak hanya menawarkan interupsi dan perlawanan, melainkan juga memberikan pemberhentian dan dukungan.

Subjek-prestasi modern-akhir, dengan surplus pilihan di tangannya, terbukti tidak mampu melakukan pengikatan intensif. Depresi memutus semua keterikatan. Duka cita berbeda dari depresi terutama melalui pengikatan libidinalnya yang kuat terhadap suatu objek. Sebaliknya, depresi adalah tanpa objek dan karena itu tidak terarah. Sangat penting untuk membedakan depresi dari melankolia. Melankolia didahului oleh pengalaman kehilangan. Oleh karena itu ia masih berdiri dalam sebuah relasi—yaitu relasi negatif—terhadap sesuatu atau pihak yang absen. Sebaliknya, depresi terputus dari semua relasi dan keterikatan. Ia sepenuhnya kehilangan gravitasi [*Schwerkraft*].

Duka cita terjadi ketika sebuah objek dengan investasi libidinal (*cathexis*) yang kuat hilang. Seseorang yang berduka sepenuhnya bersama Yang Lain yang dicintai. Ego modern-akhir membaktikan mayoritas energi libidinal untuk dirinya sendiri. Libido yang tersisa didistribusikan dan dicerai-beraikan di antara kontak-kontak yang terus bertambah banyak dan hubungan-hubungan sekilas. Terbukti sangat mudah untuk menarik libido yang telah melemah dari Yang Lain dan menggunakannya untuk mengikat objek-objek baru. Tidak perlu lagi "kerja mimpi" yang berkepanjangan dan penuh penderitaan. Dalam jejaring sosial, fungsi dari "teman-teman" utamanya adalah untuk mempertinggi narsisme dengan memberikan perhatian, sebagai konsumen, kepada ego yang dipamerkan sebagai komoditas.

Titik berangkat Ehrenberg adalah membedakan antara melankolia dan depresi dalam istilah kuantitatif yang ketat. Melankolia, menurut amatannya, memiliki sesuatu yang elitis; saat ini hal tersebut sedang dipopulerkan sebagai depresi: "Jika melankolia dulu adalah domain dari manusia luar biasa, maka depresi adalah manifestasi dari demokratisasi atas apa yang luar biasa."[15] "Depresi . . . adalah melankolia ditambah kesetaraan, gangguan sempurna dari manusia demokratis."[16] Ehrenberg menempatkan depresi pada zaman yang sama ketika "manusia berdaulat" yang diumumkan Nietzsche telah menjadi kenyataan massal. Menurut pandangan ini, penderita depresi adalah orang yang "lelah oleh kedaulatannya sendiri"—yaitu, tidak lagi memiliki kekuatan untuk menjadi tuannya sendiri. Penderita depresi letih karena "kebutuhan inisiatif" yang konstan.

Namun, etiologi (pelacakan sebab) yang ditawarkan oleh Ehrenberg menderita kontradiksi, karena melankolia, yang sudah eksis sejak zaman kuno, tidak dapat dibayangkan dalam istilah kedaulatan yang membedakan individu modern atau modern-akhir. Kaum melankolis masa lampau sama sekali bukanlah seorang depresif yang kekurangan kekuatan untuk menjadi "tuan atas dirinya sendiri" atau kekurangan "gairah untuk menjadi dirinya sendiri."[17] Seperti halnya histeria atau duka cita, melankolia adalah fenomena negativitas, sementara depresi melibatkan positivitas berlebih. Mungkinkah terdapat koneksi antara depresi dan demokrasi? Mengikuti Carl Schmitt, depresi akan mencirikan demokrasi sejauh demokrasi kekurangan kekuatan keputusan yang menentukan (*conclusive power of decision*). Kekuatan deisionistik yang tajam akan mencegah konflik berkepanjangan muncul sejak awal. Dilihat dari sudut pandang ini, depresi bukan lagi merepresentasikan "hilangnya relasi terhadap konflik," melainkan ketiadaan relasi terhadap instansi keputusan objektif yang akan menghasilkan bentuk penuntas dan dengan demikian menjamin instansi gratifikasi.

Ehrenberg mempertimbangkan depresi secara eksklusif dalam istilah psikologi dan patologi diri. Dalam melakukan hal itu, ia gagal mempertimbangkan konteks ekonomi. *Burnout*, yang sering kali mendahului depresi, tidak merujuk pada individu berdaulat yang kemudian kehilangan kekuatan untuk menjadi "tuan atas dirinya sendiri." Sebaliknya, *burnout* merepresentasikan konsekuensi patologis dari auto-eksploitasi yang sukarela. Perintah ekspansi, transformasi, dan penemuan-kembali-diri—di mana depresi adalah sisi lainnya—mengandaikan jajaran produk yang terikat pada identitas. Semakin sering seseorang mengganti identitasnya, semakin produksi didinamisasi. Masyarakat disiplin industri mengandalkan identitas yang tak berubah, sementara masyarakat prestasi pasca-industri membutuhkan orang yang fleksibel untuk mempertinggi produksi.

Tesis utama Ehrenberg berbunyi: "kesuksesan depresi terletak pada merosotnya konflik sebagai titik referensi yang menjadi landasan bagi gagasan tentang diri pada abad kesembilan belas."[18] Menurut pandangan ini, konflik

menjalankan fungsi konstruktif; baik identitas pribadi maupun identitas sosial dibentuk dari elemen-elemen yang berdiri "dalam relasi karena adanya konflik mereka"[19]; dalam kehidupan politik dan privat, konflik merepresentasikan inti normatif dari budaya demokratis. Depresi, Ehrenberg melanjutkan, menyembunyikan bagaimana hubungan-hubungan muncul dari konflik; sekarang konflik tidak lagi mendasari identitas personal.

Model konflik mendominasi psikoanalisis klasik. Penyembuhan melibatkan pengakuan, yaitu, mengangkat keberadaan konflik intrapsikis ke tingkat kesadaran. Namun, model konflik mengandaikan negativitas represi dan negasi. Oleh karena itu, ia tidak dapat diterapkan pada depresi, yang kekurangan segala negativitas. Meskipun Ehrenberg menyadari bahwa depresi dicirikan oleh ketiadaan relasi terhadap konflik, ia tetap berpegang pada model konflik. Depresi, ia mempertahankan, memiliki konflik tersembunyi sebagai dasarnya, yang semakin dikaburkan oleh penggunaan antidepresan. Konflik tidak lagi menawarkan "pemandu" yang pasti:

> Defisit yang diisi, apatis yang distimulasi, impuls yang diregulasi, paksaan yang dijinakkan—semua ini telah membuat ketergantungan menjadi sisi lain dari depresi. Dengan kabar gembira mengenai pengembangan diri di satu sisi dan kultus prestasi di sisi lain, konflik tidak menghilang; namun, ia kehilangan kualitas kejelasannya dan tidak dapat lagi diandalkan untuk memandu kita[20].

Faktanya, depresi menolak model konflik—yaitu, depresi luput dari psikoanalisis. Ehrenberg mencoba menyelamatkan psikoanalisis meskipun kondisi-kondisinya telah menghilang.

"De-konfliktualisasi"[21] yang dihubungkan Ehrenberg dengan depresi harus dilihat dalam terang positivisasi masyarakat secara umum, yang membawa serta de-ideologisasi. Peristiwa sosiopolitik tidak lagi ditentukan oleh benturan antara ideologi atau kelas—ide itu sendiri kini terdengar arkais. Namun meski demikian, positivisasi masyarakat tidak melenyapkan kekerasan. Kekerasan tidak hanya bersumber dari negativitas benturan atau konflik; ia juga berasal dari positivitas konsensus. Kini, totalitas modal, yang tampak menyerap segala hal, merepresentasikan kekerasan konsensual. Perjuangan tidak lagi terjadi di antara kelompok, ideologi, atau kelas, melainkan di antara individu-individu; tetap saja, fakta ini tidak sepenting apa yang diklaim Ehrenberg untuk memahami krisis subjek-prestasi.[22] Apa yang terbukti problematik bukanlah kompetisi individu *per se*, melainkan referensialitas-diri kompetisi tersebut, yang memuncak menjadi kompetisi absolut. Yakni, subjek-prestasi berkompetisi dengan dirinya sendiri; ia tunduk pada paksaan destruktif untuk melampaui dirinya sendiri terus-menerus, untuk meloncati bayang-bayangnya sendiri. Kekangan-diri ini, yang berpose sebagai kebebasan, memiliki hasil yang mematikan.

Dalam transisi dari masyarakat disiplin ke masyarakat prestasi, superego mempositivisasi dirinya menjadi ego ideal. Superego bersifat represif. Yang terpenting, ia melarang. Ia berkuasa atas ego dengan "kekerasan dan kekejaman" dari "'Kamu harus' yang diktatorial" serta kualitasnya yang "mengekang secara keras, melarang secara kejam."[23] Berbeda dengan superego yang represif, ego ideal bersifat menggoda. Subjek-prestasi memproyeksikan dirinya [*entwirft sich*] pada ego ideal, sementara subjek-kepatuhan menundukkan dirinya [*sich unterwift*] pada superego. Penundukan (subjeksi) dan proyeksi adalah dua mode eksistensi yang berbeda. Paksaan negatif memancar dari superego. Sebaliknya, ego ideal menjalankan paksaan positif pada ego. Negativitas dari superego membatasi kebebasan ego. Memproyeksikan diri ke dalam ego ideal ditafsirkan sebagai sebuah tindakan kebebasan. Namun ketika ego terjebak dalam ego ideal yang tak tercapai, ia justru akan hancur lebur. Jarak antara ego nyata dan ego ideal kemudian memunculkan auto-agresi.

Subjek-prestasi modern-akhir tidak tunduk kepada siapa pun. Faktanya, ia bukan lagi seorang subjek dalam arti etimologis (*subject to*, *sujet à*). Ia mempositivisasi dirinya sendiri; bahkan, ia membebaskan dirinya menjadi sebuah proyek. Namun, perubahan dari subjek menjadi proyek tidak membuat kekuasaan atau kekerasan menghilang. Auto-kompulsi (paksaan diri), yang menampilkan dirinya sebagai kebebasan, mengambil tempat bagi *allo-kompulsi* (paksaan dari pihak lain). Perkembangan ini terkait erat dengan relasi produksi kapitalis. Dimulai pada tingkat produksi tertentu, auto-eksploitasi secara signifikan jauh lebih efisien dan memberikan imbal hasil yang lebih besar daripada *allo-eksploitasi*, karena perasaan bebas menyertainya. Masyarakat prestasi adalah masyarakat auto-eksploitasi. Subjek-prestasi mengeksploitasi dirinya sendiri sampai ia terbakar habis (*burnout*). Dalam prosesnya, ia mengembangkan auto-agresi yang sering kali cukup meningkat menjadi kekerasan penghancuran-diri. Proyek itu ternyata adalah sebuah proyektil yang sedang dibidikkan subjek-prestasi kepada dirinya sendiri.

Dalam pandangan ego ideal, ego yang nyata tampak sebagai pecundang yang terkubur dalam celaan diri. Ego mengobarkan perang dengan dirinya sendiri. Masyarakat positivitas, yang menganggap dirinya bebas dari segala kekangan asing, justru terjerat dalam kekangan-diri yang destruktif. Penyakit-penyakit psikis seperti *burnout* dan depresi, penyakit teladan dari abad kedua puluh satu, semuanya menunjukkan ciri-ciri auto-agresif. Kekerasan eksogen (luar) digantikan oleh kekerasan yang dihasilkan sendiri, yang mana ini lebih fatal daripada pasangannya karena korban dari kekerasan semacam itu menganggap dirinya bebas.

Homo sacer aslinya merujuk pada seseorang yang dikeluarkan dari masyarakat karena sebuah pelanggaran. Seseorang boleh membunuhnya tanpa terkena hukuman. Penguasa memiliki kekuasaan absolut untuk menangguhkan tatanan hukum yang berlaku. Ia melambangkan kekuatan legislatif yang berdiri di luar tatanan hukum namun tetap memelihara hubungan dengannya. Dengan

demikian, penguasa tidak perlu benar untuk menetapkan hak-hak [*So braucht der Souverän nicht Recht zu haben, um Recht zu setzen*]. Keadaan pengecualian, dengan menangguhkan tatanan hukum, menghasilkan sebuah ruang tanpa hukum di mana dimungkinkan untuk melakukan akses mutlak terhadap setiap individu [*ein absoluter Zugriff auf jeden einzelnen möglich ist*]. Pencapaian asli dari kedaulatan adalah telah menghasilkan hidup yang telanjang dari *homo sacer*. Hidup ini telanjang karena ia berdiri di luar tatanan hukum dan oleh karena itu dapat dihancurkan kapan saja.

Menurut Agamben, hidup manusia menjadi politik hanya ketika ia digabungkan ke dalam kekuasaan kedaulatan—yakni, ketika ia mengalami "penundukan tanpa syarat pada kekuasaan maut."[24] Hidup yang telanjang, yang dapat dibuang, dan kekuasaan kedaulatan saling menghasilkan satu sama lain: "Berlawanan dengan kebiasaan modern kita dalam merepresentasikan ranah politik dalam istilah hak-hak warga negara, kehendak bebas, dan kontrak sosial, dari sudut pandang kedaulatan, hanya hidup yang telanjanglah yang secara autentik bersifat politik."[25] "Hidup yang terekspos pada kematian" adalah "elemen politik asli." "Fenomena asali (*Urphänomen*) dari politik" adalah titah [*Bann*] yang menghasilkan "hidup telanjang dari *homo sacer*."[26] Kedaulatan dan hidup telanjang dari *homo sacer* menempati dua titik akhir dari spektrum yang sama. Bagi sang penguasa, semua manusia adalah *homines sacri* yang potensial.

Teori Agamben tentang *homo sacer* berpegang pada skema negativitas. Oleh karena itu, pelaku dan korban, penguasa dan *homo sacer*, dibedakan secara jelas—secara topologis pula. Kedaulatan dan hidup telanjang dari *homo sacer*, tulis Agamben, berdiri "pada dua batas ekstrem dari tatanan [yang sama]."[27] Keadaan pengecualian Agamben adalah sebuah keadaan negativitas. Sebaliknya, *homines sacri* dari masyarakat prestasi menghuni sebuah keadaan normalitas yang total; ini adalah sebuah keadaan positivitas. Agamben sepenuhnya gagal menyadari perubahan topologis dari kekuasaan yang mendasari transformasi masyarakat kedaulatan menjadi masyarakat prestasi. Dari sudut pandang di tengah-tengah masyarakat prestasi, Agamben justru mendeskripsikan masyarakat kedaulatan. Di situlah letak anakronisme pemikirannya. Dinamika yang ia telusuri terbebani oleh fokus anakronistiknya pada negativitas yang sepenuhnya didasarkan pada eksklusi dan inhibisi (hambatan). Karenanya, ia tidak dapat menangkap kekerasan positivitas, yang mengekspresikan dirinya sebagai kelelahan dan inklusi yang mencirikan masyarakat prestasi. Karena Agamben membaktikan perhatiannya secara eksklusif pada bentuk-bentuk negativitas yang tersekularisasi yang tampak lebih arkais daripada sebelumnya, fenomena ekstrem dari positivitas luput darinya. Hari ini kekerasan lebih siap muncul dari konformisme konsensus daripada dari antagonisme perbedaan pendapat. Dalam pengertian ini—berlawanan dengan Habermas—seseorang mungkin bisa berbicara tentang kekerasan konsensus.

Subjek-prestasi berdiri bebas dari instansi dominasi eksternal yang memaksanya untuk bekerja dan mengeksploitasinya. Ia tidak tunduk kepada siapa

pun jika tidak kepada dirinya sendiri. Namun, ketiadaan dominasi eksternal tidak melenyapkan struktur paksaan. Ia membuat kebebasan dan paksaan berhimpit. Subjek-prestasi menyerahkan dirinya pada paksaan yang berdiri bebas guna memaksimalkan performa. Dengan cara ini, ia mengeksploitasi dirinya sendiri. Auto-eksploitasi lebih efisien daripada *allo-eksploitasi* karena perasaan bebas yang menipu menyertainya. Si pengeksploitasi secara bersamaan adalah yang dieksploitasi. Eksploitasi kini terjadi tanpa dominasi. Itulah yang membuat auto-eksploitasi begitu efisien. Sistem kapitalis sedang beralih dari *allo-eksploitasi* ke auto-eksploitasi untuk berakselerasi. Atas dasar kebebasan paradoks yang ia miliki, subjek-prestasi secara bersamaan adalah pelaku dan korban, tuan dan budak. Kebebasan dan kekerasan kini berhimpit. Subjek-prestasi yang memahami dirinya sebagai tuannya sendiri, sebagai *homo liber*, ternyata menjadi *homo sacer*. Penguasa dari masyarakat prestasi secara simultan adalah *homo sacer* bagi dirinya sendiri. Melalui logika paradoks ini, penguasa dan *homo sacer* tetap saling menghasilkan satu sama lain dalam masyarakat prestasi.

Agamben menyatakan bahwa kita semua adalah *homines sacri* secara virtual dan potensial; ini karena kita semua berdiri di bawah titah penguasa dan terpapar pada keterbuangan absolut. Namun, diagnosis ini bertentangan dengan semua fitur yang mendefinisikan masyarakat kontemporer, yang bukan lagi merupakan masyarakat kedaulatan. Titah yang menjadikan kita semua *homines sacri* bukanlah titah penguasa, melainkan titah prestasi [*Bann der Leistung*]. Subjek-prestasi yang menganggap dirinya bebas dan membentuk dirinya sebagai *homo liber*—penguasanya sendiri dan yang membangun dirinya sendiri [*Unternehmer seiner selbst*]—berdiri di bawah titah untuk berprestasi; dengan demikian, ia menjadikan dirinya sebagai *homo sacer*. Penguasa dari masyarakat prestasi, kemudian, adalah *homo sacer* bagi dirinya sendiri.

Demikian pula, teori Ehrenberg mengenai depresi mengabaikan kekerasan sistemik yang mendiami masyarakat prestasi. Sebagian besar, analisisnya bersifat psikologis, bukan ekonomi atau politik. Oleh karena itu, ia tidak mengamati relasi kapitalistik auto-eksploitasi dalam penyakit psikis subjek-prestasi. Menurut Ehrenberg, hanya perintah untuk menjadi milik diri sendiri yang membawa depresi; depresi adalah ekspresi patologis dari kegagalan manusia modern-akhir untuk menjadi dirinya sendiri. Ehrenberg menyamakan tipe ini dengan "manusia berdaulat" Nietzsche, namun ia gagal menyadari identitas antara penguasa dan *homo sacer*, tuan dan budak, yang sebenarnya berlaku. Bagi Nietzsche, bukanlah "manusia berdaulat" melainkan "manusia terakhir" yang mengeksploitasi dirinya sendiri sebagai vasalnya sendiri. Berlawanan dengan apa yang diklaim Ehrenberg, Nietzsche mengajukan "manusia berdaulat" atas nama kritik budaya, sebagai model tandingan bagi subjek-prestasi yang lelah. Itulah sebabnya "manusia berdaulat" adalah manusia yang memiliki waktu luang [*Muße*]. Seseorang yang hiperaktif akan memuakkan bagi Nietzsche: "jiwa yang kuat" tetap menjaga "ketenangan,"

"bergerak perlahan," dan "memiliki ketidaksukaan pada apa yang terlalu lincah."[28] *Zarathustra* bersabda:

> Kalian semua yang jatuh cinta pada kerja yang hingar bingar dan apa pun yang cepat, baru, aneh—kalian mendapati sulit untuk menanggung diri kalian sendiri, ketekunan kalian adalah pelarian dan kehendak untuk melupakan diri kalian sendiri.
>
> Jika kalian lebih percaya pada kehidupan, kalian tidak akan terlalu menceburkan diri kalian ke dalam momen. Tetapi kalian tidak memiliki cukup konten dalam diri kalian untuk menunggu—bahkan tidak untuk kemalasan![29]

Ekonomi kapitalis mengabsolutkan kelangsungan hidup (*survival*). Ia tidak peduli dengan hidup yang baik (*good life*).[30] Ia ditopang oleh ilusi bahwa lebih banyak modal menghasilkan lebih banyak hidup, yang berarti kapasitas hidup yang lebih besar. Pemisahan yang kaku dan keras antara hidup dan mati melemparkan mantra kekakuan hantu atas hidup itu sendiri. Kepedulian mengenai menjalani hidup yang baik menyerah pada histeria untuk bertahan hidup. Reduksi hidup menjadi proses biologis dan vital menjadikan hidup itu sendiri telanjang dan melucuti semua narativitasnya. Hal itu merenggut ke-hidup-an dari hidup, yang mana ini jauh lebih kompleks daripada sekadar vitalitas dan kesehatan sederhana. Mania akan kesehatan muncul ketika hidup telah menjadi datar seperti koin dan dikosongkan dari semua konten naratif, semua nilai. Mengingat atomisasi masyarakat dan erosi terhadap hal-hal sosial, yang tersisa hanyalah tubuh ego, yang harus dijaga kesehatannya dengan biaya apa pun. Hilangnya nilai-nilai ideal menyisakan nilai pameran ego serta nilai kesehatan semata. Hidup yang telanjang membuat semua teleologi melenyap—setiap "demi-untuk" [*jedes Umzu*] yang seharusnya memberi alasan untuk tetap sehat. Kesehatan menjadi referensial-diri dan mengosongkan dirinya ke dalam kemanfaatan tanpa tujuan.

Hidup *homo sacer* dalam masyarakat prestasi adalah suci dan telanjang karena alasan yang sama sekali lain. Ia telanjang karena, setelah dilucuti dari semua nilai transenden, ia telah direduksi menjadi imanensi dari fungsi dan kapasitas vital, yang harus dimaksimalkan dengan cara apa pun. Logika internal dari masyarakat prestasi mendikte evolusinya menjadi sebuah masyarakat doping. Hidup yang direduksi menjadi fungsi vital telanjang adalah hidup yang harus dijaga kesehatannya secara tanpa syarat. Kesehatan adalah dewi baru.[31] Itulah sebabnya hidup yang telanjang itu suci.

Homines sacri dari masyarakat prestasi juga berbeda dari masyarakat kedaulatan dalam hal lain. Mereka sama sekali tidak dapat dibunuh. Hidup mereka setara dengan mayat hidup (*undead*). Mereka terlalu hidup untuk mati, dan terlalu mati untuk hidup.

CATATAN

KEKUASAAN NEURONAL

[1] Sebuah hubungan timbal-balik yang menarik berlaku antara diskursus sosial dan biologis. Ilmu pengetahuan tidak bebas dari dispositif-dispositif non-ilmiah. Sejalan dengan itu, pergeseran paradigma terjadi dalam imunologi medis pada akhir Perang Dingin. Di Amerika, Polly Matzinger menanggalkan model imunologis dari dekade-dekade sebelumnya. Menurut modelnya, sistem imun tidak membedakan antara "diri" (*self*) dan "bukan-diri" (*non-self*), yakni domestik dan asing, melainkan antara "ramah" dan "berbahaya". Lihat Polly Matzinger, "Friendly and Dangerous Signals: Is the Tissue in Control?" *Nature Immunology* 8.1 (2007): 11–13. Objek pertahanan imun bukan lagi keasingan atau ke-Liyan-an pada dirinya sendiri (*as such*). Hanya penyusup asing yang bertindak destruktif di ruang dalam domestiklah yang diperangi. Selama apa yang asing tidak menarik perhatian yang tidak diinginkan, pertahanan imun akan mengabaikannya. Maka, sistem imun biologis lebih ramah daripada yang diasumsikan sebelumnya. Yakni, ia tidak menyimpan xenofobia. Karena itu, ia terbukti lebih cerdas daripada masyarakat manusia. Xenofobia adalah imunoreaksi yang meningkat secara patologis yang terbukti merusak perkembangan dari apa yang milik sendiri [*die Entwicklung des Eigenen*].

[2] Pemikiran Heidegger juga menunjukkan ciri-ciri imunologis. Maka dari itu, ia dengan tegas menolak "Yang Identik" (*the Identical*), yang terhadapnya ia mengontraskan "Yang Sama" (*the Same*). Berbeda dengan Yang Identik, Yang Sama memiliki interioritas, yang merupakan dasar bagi setiap imunoreaksi.

[3] Roberto Esposito, *Immunitas: The Protection and Negation of Life* (Cambridge: Polity, 2011), 1.

[4] Jean Baudrillard, *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, terj. James Benedict (London: Verso, 1993), 65.

[5] *Ibid.*, 74.

[6] Jean Baudrillard, "From the Universal to the Singular: The Violence of the Global," dalam *The Future of Values: 21st-Century Talks*, ed. Jérôme Bindé (New York: UNESCO/Berghahn, 2004), 21.

[7] Jean Baudrillard, "Jean Baudrillard im Gespräch mit Peter Engelmann," *Der Geist des Terrorismus* (Vienna: Passagen, 2002), 85 (wawancara ini tidak muncul dalam edisi bahasa Inggris, *The Spirit of Terrorism*, terj. Chris Turner [London: Verso, 2003]).

[8] *Ibid.*, 86.
[9] Baudrillard, *Spirit of Terrorism*, 15.

MELAMPAUI MASYARAKAT DISIPLIN

[1] Alain Ehrenberg, *Weariness of the Self: Diagnosing the History of Depression in the Contemporary Age*, terj. Enrico Caouette, dkk. (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2010), 4.
[2] *Ibid.*, 117.
[3] Kebebasan, dalam arti autentik, terikat pada negativitas. Ia selalu merupakan kebebasan dari kendala yang dijalankan oleh Liyan yang imunologis. Ketika negativitas menyerah pada positivitas yang berlebihan, penekanan pada kebebasan—yang muncul secara dialektis dari negasi terhadap negasi—juga melenyap.

KEBOSANAN MENDALAM

[1] Walter Benjamin, *Selected Writings, Volume 3: 1935–1938*, ed. Michael W. Jennings, dkk. (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 149.
[2] Walter Benjamin, *Arcades Project*, ed. Rolf Tiedemann (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 106–7.
[3] Dalam pengertian ini, Merleau-Ponty menulis, "Kita melupakan penampakan yang kental dan bermakna ganda, dan melalui mereka kita langsung menuju pada benda-benda yang mereka hadirkan." *The Merleau-Ponty Reader*, ed. Ted Toadvine dan Leonard Lawlor (Evanston: Northwestern University Press, 2007), 77.
[4] *Ibid.*, 76–77.
[5] Nietzsche, *Human, All Too Human*, terj. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 133.

VITA ACTIVA

[1] Bertolak belakang dengan apa yang diklaim Arendt, tradisi Kristen tidak membaktikan kepentingan secara eksklusif pada *vita contemplativa*. Sebaliknya, tujuannya adalah untuk mencapai keseimbangan antara *vita activa* dan *vita contemplativa*. Dalam pengertian ini, Santo Gregorius Agung menulis: "Seseorang harus tahu, jika suatu jalan hidup yang baik mengharuskan seseorang berpindah dari kehidupan aktif ke kehidupan kontemplatif, maka sering kali berguna ketika jiwa kembali dari kehidupan kontemplatif ke kehidupan aktif sedemikian rupa sehingga nyala api kontemplasi yang dinyalakan di hati memberikan seluruh kesempurnaannya pada aktivitas. Dengan demikian, kehidupan aktif harus membawa pada kontemplasi, namun kontemplasi harus berlanjut dari apa yang telah kita amati di dalam dan memanggil kita kembali ke aktivitas." Dikutip dalam Alois M. Haas, "Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der

Dominikanermys-tik des 14. Jahrhunderts," dalam *Arbeit Muße Meditation*, ed. B. Vickers (Zurich: Verlag der Fachvereine, 1985), 109–131; di sini, 113.

[2] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 247.

[3] *Ibid.*, 322.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, 321.

[6] *Ibid.*, 322.

[7] *Ibid.*, 322–23.

[8] *Ibid.*, 325.

PEDAGOGI MELIHAT

[1] Friedrich Nietzsche, *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols and Other Writings*, ed. Aaron Ridley dan Judith Norman (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 190.

[2] Nietzsche, *Human All Too Human*, 132.

[3] Baik "kegentingan yang mencekam" (*dread/Angst*) milik Heidegger maupun "mual" (*nausea*) milik Sartre adalah reaksi imunologis yang teladan. Diskursus filosofis eksistensialisme memiliki jejak imunologis yang kuat. Penekanan filsafat eksistensial pada kebebasan berhutang urgensinya pada Ke-Liyan-an atau keasingan. Dua karya utama filsafat abad kedua puluh menunjukkan bahwa abad tersebut adalah zaman imunologis.

[4] Baudrillard, *Transparency of Evil*, 61.

KASUS BARTLEBY

[1] Maka Gilles Deleuze menulis, "Bahkan dalam kondisi katatonik atau anoreksiknya, Bartleby bukanlah pasien melainkan dokter bagi Amerika yang sakit, sang Tabib (*Medicine-Man*), Kristus yang baru atau saudara bagi kita semua." *Essays Critical and Clinical*, terj. Daniel W. Smith dan Michael A. Greco (London: Verso, 1998), 90.

[2] Herman Melville, *Billy Budd and Other Stories* (New York: Penguin, 1986), 1–46; selanjutnya dikutip dalam tanda kurung.

[3] Aspek ini hilang sepenuhnya dalam terjemahan bahasa Jerman (*Brand-mauer* atau *blinde Ziegelmauer*).

[4] Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, terj. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 2000), 253.

[5] *Ibid.*, 245.

[6] *Ibid.*, 257.

[7] Franz Kafka, *The Complete Stories*, ed. Nahum N. Glatzer (New York: Schocken, 1971), 277.

[8] *Ibid.*; terjemahan sedikit dimodifikasi.

MASYARAKAT KELELAHAN

[1] Peter Handke, *The Jukebox and Other Essays on Storytelling*, terj. Ralph Manheim dan Krishna Wilson (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994), 3–46; dikutip dalam tanda kurung.

[2] Terjemahan dimodifikasi.

[3] Penulisan huruf kapital ditambahkan.

[4] Terjemahan dimodifikasi.

[5] Terjemahan dimodifikasi.

[6] Etika Kant maupun Levinas berstruktur imunologis. Dengan demikian, subjek moral Kant mempraktikkan toleransi, yang merepresentasikan kategori imunologis sejati. Yakni, toleransi menyangkut Ke-Liyan-an. Etika Kant adalah etika negativitas, yang oleh Hegel dibawa pada penyempurnaan dengan teori pengakuannya. Di sisi lain, Levinas mereduksi toleransi imunologis ke angka nol mutlak. Dengan demikian, ego berdiri "terpapar" pada "kekerasan" yang datang dari Yang Lain dan mempertanyakannya secara radikal. Penekanan pada Yang Lain yang-sama-sekali-lain memberikan karakter imunologis pada etika Levinas.

MASYARAKAT BURNOUT

[1] Kafka, *Complete Stories*, 432.

[2] Handke, *Jukebox and Other Essays on Storytelling*.

[3] Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, ed. James Strachey (New York: Norton, 1990), 59.

[4] Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, terj. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 233.

[5] *Ibid.*, 233–34.

[6] *Ibid.*, 234n.

[7] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, terj. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 93.

[8] Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: Norton, 1992), 324–25.

[9] *Ibid.*, 335.

[10] Freud, *Ego and the Id*, 24.

[11] Carl Schmitt, *Theory of the Partisan*, terj. G. L. Ulmen (New York: Telos, 2007), 85.

[12] Ehrenberg, *Weariness*, 228.

[13] *Ibid.*, 232: "Depresi menggambarkan bagi kita semua gaya dari apa yang tidak terkendali di zaman dengan kemungkinan tanpa batas. Kita dapat memanipulasi kodrat fisik dan mental kita, kita dapat memundurkan batas-batas kita dengan segala cara, tetapi manipulasi ini tidak akan menyelamatkan kita dari apa pun.

Kendala dan kebebasan berubah, namun 'bagian yang tidak tereduksi itu' tidaklah berkurang."

[14] *Ibid.*, 230.

[15] *Ibid.*, 218.

[16] *Ibid.*, 219.

[17] *Ibid.*, 166; terjemahan sedikit dimodifikasi.

[18] *Ibid.*, 10.

[19] *Ibid.*, 215.

[20] *Ibid.*, 205–6.

[21] Lih. *ibid.*, 214–17.

[22] Lih. *ibid.*, 223: "Alih-alih perjuangan antar kelompok sosial, persaingan individu memengaruhi orang-orang. . . . Kita sedang menyaksikan fenomena ganda: universalitas yang meningkat (globalisasi), yang bersifat abstrak, dan personalisasi akut, yang dirasakan lebih konkret. Kita bisa melawan bos dari kelas lawan, tapi bagaimana Anda melawan 'globalization'?"

[23] Freud, *Ego and the Id*, 56.

[24] Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, terj. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 90.

[25] *Ibid.*, 106.

[26] *Ibid.*, 109. *Homo sacer* merujuk pada seseorang yang telah dikeluarkan dari komunitas karena melanggar perintah dewa. Sebagai contoh, seseorang yang telah memindahkan batu batas menghadapi pembalasan dendam dari Jupiter Terminus, dewa yang mempertahankan batas. Seseorang boleh membunuhnya tanpa terkena hukuman. Meskipun begitu, *homo sacer* melewati beberapa tahap sejarah. Pada masa "Dua Belas Lempeng" (*Twelve Tables*), *sacer* adalah siapa pun yang mencederai kesucian dari para tribunus plebs (*plebs' tribunes*). Kaum plebs mengambil praktik kuno ini, yang awalnya bersifat religius, untuk mengamankan posisi kekuasaan mereka. Agamben mengabaikan perkembangan historis dari *homo sacer* sepenuhnya dan membatasi *sacratio* hanya pada masa kekuasaan plebeian. Dengan cara ini, ia secara keliru menurunkan *sacratio* dari *potestas sacrosancta* karena kedudukan tribunus plebs. Dengan cara ini—yakni memangkas asal-usul religiusnya—ia merancukan *sacratio* dengan kekuatan kedaulatan. Sejarawan hukum terkemuka Emil Brunnenmeister menulis: "*sacratio* . . . bukan bersifat duniawi; ia menyangkut takzim terhadap dewa [*Gottesacht*] secara eksklusif. Namun, ia secara perlahan berkembang menjadi ketakziman duniawi." *Das Tödtungsverbrechen im altrömischen Recht* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1887), 153. Lebih jauh, demi mendukung tesisnya, Agamben mempostulatkan sebuah kontradiksi dalam sosok *homo sacer* yang sebenarnya tidak ada. Ia menyatakan bahwa *homo sacer* tidak mungkin termasuk dalam lingkup religius karena seseorang diizinkan untuk membunuhnya, sedangkan mencederai benda-benda suci (*res sacrae*) dilarang. Kemungkinan dibunuh oleh tangan manusia tidak mengeluarkan *homo sacer* dari ranah religius, karena diasumsikan bahwa pembalasan ilahi dapat

menimpa *homo sacer* kapan saja—yang mencakup tindakan yang dilakukan oleh manusia lain. Sang pembunuh dianggap hanya sebagai alat pembalasan yang digunakan oleh dewa yang bersangkutan. Dalam pengertian ini, Brunnenmeister mengamati:

> *sacratio* memiliki dasar berupa kepercayaan yang banyak diakui bahwa dewa itu sendiri… akan menghukum penjahat [*Frevler*] kapan dan bagaimana ia mau, dan bahwa tidak ada seorang pun—baik negara maupun pejabatnya, imam, atau warga individu—yang dapat melakukan hukuman ini terlebih dahulu. Jalan apa yang akan dipilih dewa yang marah bagi korban yang hidupnya telah dicabut haknya, tidak ada manusia fana yang tahu. Dewa mungkin akan mendorong orang yang bersalah pada bunuh diri melalui siksaan dalam segala jenis, membuat hidupnya berakhir dengan kecelakaan atau kehabisan tenaga yang perlahan, atau menempatkan senjata mematikan di tangan orang lain. Siapa pun yang membunuh orang yang dikutuk (*sacer*) dianggap tidak bersalah segera setelah keadaan menunjukkan bahwa ia, mungkin tanpa mengetahuinya sama sekali, telah menjadi instrumen pembalasan ilahi. Gagasan bahwa diperbolehkan (apalagi merupakan kewajiban) untuk membantu dewa yang tersinggung dalam urusan balas dendam adalah hal yang sangat asing bagi kesalehan populer. Rasa hormat yang sama yang melindungi properti dewa dari pelanggaran sudah pasti mencegah pihak-pihak yang serampangan dan jahat dari bertindak sebagai perwakilan, di dunia ini, bagi penuntutan yang diserahkan kepada kekuatan supranatural. (152f)

Akhirnya, Agamben menyatakan bahwa *homo sacer* tidak hanya dikecualikan dari tatanan manusia, namun juga dari tatanan ilahi, karena dilarang untuk mengorbankannya. Ini juga merupakan kesimpulan yang salah: *homo sacer* mungkin tidak boleh dikorbankan justru karena ia sudah berada dalam kepemilikan dewa yang tersinggung. Oleh karena itu, sosok *homo sacer*, yang di atasnya Agamben mendasarkan teori kedaulatannya, adalah sebuah fiksi yang tidak sesuai dengan fakta-fakta historis.

[27] Agamben, *Homo sacer*, 84.

[28] Friedrich Nietzsche, *Writings from the Late Notebooks*, ed. Rüdiger Bittner (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 132.

[29] Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, terj. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 32.

[30] Aristoteles mengamati bahwa akumulasi modal semata patut mendapat celaan karena hal itu hanya menyangkut hidup yang telanjang, dan bukan hidup yang baik: "Maka beberapa orang percaya bahwa inilah tugas manajemen rumah tangga, dan terus berpikir bahwa mereka harus menjaga simpanan uang mereka atau meningkatkannya tanpa batas. Namun, alasan mengapa mereka memiliki kecenderungan tersebut adalah karena mereka terpaku pada aktivitas hidup, bukan pada hidup dengan baik. Dan karena selera mereka akan kehidupan tidak terbatas,

mereka juga menginginkan jumlah tak terbatas dari apa yang menopangnya." Aristoteles, *Politics*, terj. C.D.C. Reeve (Indianapolis: Hackett, 1998), 17 (1257b).

[31] Manusia terakhir Nietzsche menyatakan Kesehatan sebagai dewi baru setelah kematian Tuhan: "seseorang menghormati kesehatan. 'Kami menciptakan kebahagiaan,' kata manusia-manusia terakhir, dan mereka mengedip." *Thus Spoke Zarathustra*, 10.

Mengapa kita begitu lelah di dunia yang katanya menawarkan kebebasan penuh? Dalam esai filosofis yang tajam ini, Byung-Chul Han membedah realitas masyarakat abad ke-21 yang telah bergeser dari "Masyarakat Kedisiplinan" penuh larangan, menjadi "Masyarakat Pencapaian" yang digerakkan oleh optimisme buta. Kita tidak lagi ditindas oleh bos atau institusi eksternal; sebaliknya, kita telah menjadi bos bagi diri sendiri yang secara sukarela memeras energi demi target, eksistensi digital, dan produktivitas tanpa batas.

Kebebasan semu ini melahirkan bentuk kekerasan baru: eksploitasi diri (*auto-exploitation*). Ketika batas antara waktu kerja dan waktu istirahat runtuh, manusia modern tidak lagi memberontak ke luar, melainkan hancur ke dalam. Akibatnya, kita menyaksikan ledakan gangguan mental massal—mulai dari depresi, ADHD, hingga kejenuhan akut (*burnout*).

Masyarakat *Burnout* adalah tamparan keras sekaligus cermin bagi kita yang terjebak dalam *hustle culture*. Buku ini mengajak kita untuk berhenti sejenak, merangkul kembali rasa bosan yang mendalam, dan menemukan kembali ruang kontemplasi yang hilang di tengah bisingnya dunia modern.

JIM & ZAM

ISBN 978-6-733703259-0

9 788354 872751